

BIBLIOTECA DE GRANDES PENSADORES

Platón

I

Estudio introductorio de
ANTONIO ALEGRE GORRI



PLATÓN

I

PLATÓN
DIÁLOGOS

PRÓLOGO
por
CARLOS GARCÍA GUAL

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
ANTONIO ALEGRE GORRI



EDITORIAL GREDOS

MADRID

CONTENIDO

PRÓLOGO
ESTUDIO INTRODUCTORIO

APOLOGÍA DE SÓCRATES

CRITÓN

EUTIFRÓN

ION

LISIS

CÁRMIDES

HIPIAS MENOR

HIPIAS MAYOR

LAQUES

PROTÁGORAS

GORGIAS

MENÉXENO

EUTIDEMO

MENÓN

CRÁTILO

FEDÓN

BANQUETE

FEDRO

PRÓLOGO

EL DIÁLOGO COMO INSTRUMENTO DEL FILOSOFAR, UNA HERENCIA SOCRÁTICA

La obra escrita de Platón no sólo nos impresiona por su densidad y amenidad filosófica y su claro y vivaz estilo, sino que, ya al primer vistazo, se singulariza por su extraordinaria extensión y riqueza temática. En efecto, todos los textos filosóficos griegos anteriores que se nos han conservado —los de los presocráticos y los sofistas— no alcanzan, reunidos y sumados en conjunto, una extensión comparable a la que tienen los escritos del fundador de la Academia, esos treinta y tantos diálogos que en la edición oxoniense (*Oxford Classical Texts*) ocupan nada menos que cinco tomos amplios de apretado texto griego. Debemos desde luego tener en cuenta que, de modo excepcional, de Platón hemos conservado todo cuanto escribió, o al menos todos los escritos que dejó para ser leídos por sus discípulos y admiradores, mientras que de los filósofos anteriores y contemporáneos sólo nos quedan algunos fragmentos sueltos, más o menos extensos, pero generalmente breves. (En cambio, de Platón tenemos incluso algunos textos añadidos, de dudosa atribución, como algunas cartas y unos pocos diálogos breves llamados «apócrifos»).

Por otra parte, Platón escribió no sólo textos breves o de mediana extensión, sino también dos obras de una longitud muy extraordinaria: *República* y *Leyes* —en diez y doce libros respectivamente—, que debieron de ocupar, en su presentación original, varios rollos de papiro, y plantear, por su coste y amplitud, un serio reto a sus primeros lectores. (Podemos pensar que, con obras tan extensas, Platón quería presentarse, con sutil audacia e ironía, como rival del gran patriarca de la poesía épica, el educador por excelencia del mundo griego: Homero.) Notemos, además, que esos dos larguísima diálogos de temática convergente, sobre la configuración del Estado, o sobre educación y política (*Politeia, Nómoi*), tienen títulos mucho más generales que los otros, rotulados casi siempre con un nombre propio (*Gorgias, Fedón, Fedro*, por ejemplo) o común (*Banquete o Simposio, Sofista, Político*).

Por su misma extensión, pues, la obra escrita de Platón marca un claro y decisivo hito en la tradición filosófica griega. El discípulo del ágrafo y escéptico Sócrates se nos presenta no sólo como el fundador de una escuela profesional de pensadores, la Academia, sino, ante todo, como un caudaloso autor de textos dialogados, y no un prosista desmañado o seco, sino como el más versátil, eficaz y esmerado maestro de la prosa griega clásica. Hay en toda su obra, redactada en ese género peculiar que es el diálogo, una evidente voluntad de estilo. Desde luego, Platón no ha inventado el diálogo filosófico, pero es el indiscutible maestro de ese género de literatura filosófica, que alcanza su madurez y su máxima eficacia en esos textos. Todos los escritores posteriores de diálogos se mueven a su sombra. Desde Aristóteles y Cicerón hasta Galileo y

Berkeley, por citar sólo algunos nombres, han aprendido esa forma de Platón, sin lograr ninguno su soltura, su vivacidad en los caracteres, su dramatismo y su humor. En Platón el diálogo sirve para evocar figuras diversas y un ágil contraste de ideas de modo ingenioso: la búsqueda de la verdad se logra a través de una ágil discusión y un examen crítico entre interlocutores con voz y perfil propio, apasionados en el vivaz coloquio, dirigido con amable astucia por el inquietante Sócrates. Antes y después de Platón, el filosofar ha sido fundamental y resignadamente soliloquio, lección académica o meditación austera, o prosaica exposición en forma de tratado escolar. (En la larga tradición de la literatura filosófica, más que de «presocráticos» debemos, desde luego, hablar de filósofos «preplatónicos» y «postplatónicos».) Platón con sus diálogos quiere conservar algo del tono de la enseñanza oral abierta a la curiosidad callejera y a la improvisación amistosa que practicara el ágrafo e ingenioso Sócrates. Debemos lamentar la pérdida de los diálogos escritos por Aristóteles, y los numerosos escritos de Antístenes y los primeros cínicos, que tal vez nos podrían haber ilustrado algo más sobre esta forma literaria de la filosofía.

Platón muere octogenario, según se cuenta, enfrascado en hacer la última revisión a los libros de las *Leyes*, tardía, voluminosa y panorámica reflexión política de sus últimos años. Evidentemente había pasado muchos de esos años, tras la muerte de su maestro (en 399 a.C.), gran parte de los cincuenta últimos, dedicado fundamentalmente a escribir, a plasmar sus ideas y a recrear, en esos escritos tan empapados de frescura e ironía, el mundo de su juventud, el brillante e ilustrado ambiente de aquella Atenas de antaño, ciudad democrática donde Sócrates ejercía de conspicuo agitador intelectual y donde los sofistas, maestros de la retórica y educadores de alta cultura, gozaban de un singular y discutido prestigio. Platón, testigo de los desmanes y destinos de la torpe democracia ateniense, renunció, como nos refiere con voz doliente en su *Carta VII*, a una actuación personal en la política —una tarea a la que le invitaba su noble origen— y se retiró a escribir y enseñar su filosofía, en el ámbito de la Academia, al margen del ágora y sus rumores, bajo el signo de la añoranza de las conversaciones protagonizadas sagazmente por Sócrates.

Con la excepción de la temprana *Apología de Sócrates* (que tiene notas de un diálogo sereno y no exento de ironía con los que lo juzgaron y lo condenaron) todos los textos filosóficos de Platón tienen la forma de diálogo. Y esa elección formal supone un estilo de enseñar filosofía, o, más bien, de enseñar a filosofar en compañía de un sutil y ágil guía. De un lado es un perenne homenaje al impenitente e inquietante Sócrates, y al tiempo, una tenaz venganza contra quienes quisieron silenciarlo al condenarlo a muerte. En ese homenaje a Sócrates, Platón recrea personajes e ideas de una época gloriosa para Atenas, la de los sofistas, y también ellos están ahí, retratados con humor y una ácida perspectiva crítica. La discusión avanza como dialéctica y es una forma de pedagogía. El someter a un examen lógico riguroso las ideas y creencias de los interlocutores, en pertinaz *elenchos*, caracteriza la actuación socrática, frente a la retórica falsa de los sofistas. Puede ser discutible el talante democrático de Sócrates, pero está claro que, ante todo, no es un dogmático, sino un apóstol de la libertad crítica racional a fondo. Y eso,

su papel de tábano agitador, como dirá él mismo en la *Apología*, es lo que irritaba a muchos de sus contemporáneos.

Los diálogos se van haciendo más extensos y más técnicos, según progresa en el tiempo la doctrina de Platón. En la secuencia de los diálogos —que en líneas básicas es fácil establecer y en la que hay un consenso notable de los estudiosos— se va perfilando la evolución del pensamiento platónico. Su Sócrates se hace menos escéptico y más dueño de teorías elevadas, es decir, portavoz de las ideas del propio Platón. Desde los primeros diálogos justamente llamados «socráticos» del primer período, irónicos, breves, de tema ético y final aporético, se pasa a otros mayores, espléndidos por su forma y por su contenido —como *Fedón*, *Fedro*, *Simposio*, *República*—, y de estos, a otros de trama más escueta, más dialécticos y menos atractivos literariamente, los de su última etapa. No deja de ser significativo el hecho de que en algunos Sócrates ya no tenga claro protagonismo —como en el *Parménides*, por ejemplo— o que desaparezca, como en las *Leyes*. Sin duda, esos últimos diálogos están destinados a un público especializado, como el que se reunía en la Academia. En todo caso, importa destacar qué diferencia hay entre esos textos platónicos y los de Aristóteles, que tienen ya forma de tratados y están compuestos con finalidad escolar, como productos acabados de un saber teórico y no como encuentros más o menos casuales de amigos invitados por Sócrates a aclarar sus propias ideas mediante un diálogo personal, en una charla que a veces concluye en dejar en el aire una pregunta y una inquietud, que invita a proseguir la investigación.

LOS MITOS PLATÓNICOS

El Sócrates de Platón es un estupendo narrador de mitos, como sabe cualquier lector de sus diálogos largos. Los mitos no sólo resultan en ellos numerosos y variados, sino que destacan en la obra platónica por su fuerza poética y plástica y su poderosa seducción. Cualquier lector del *Fedón*, el *Banquete*, el *Fedro*, la *República*, el *Timeo* y otros diálogos recuerda siempre esos mitos que Sócrates introduce con hábil manejo en las conversaciones y que parecen abrir unas ventanas fantásticas hacia un horizonte que el razonamiento no llega a afirmar. Y ese es un rasgo peculiar y no poco sorprendente en un filósofo que tiene por método el análisis crítico de cualquier creencia u opinión. Ahora bien, ¿cómo Platón, un filósofo que conoce bien el racionalismo de la ilustración sofística y es discípulo del escéptico Sócrates, recurre a los relatos míticos para apoyar su teoría filosófica, siendo así que el razonamiento filosófico parece desdeñar el mito, y rechazar, por su propia esencia y desde sus orígenes presocráticos, el modo de explicación de los mitos? ¿Por qué Platón pone en boca de Sócrates, en determinados momentos, esos relatos y así convoca aquí y allá el encanto misterioso y arcaico de los mitos? Lo hace, a menudo, con cierta cautela, advirtiendo que el mito le ha llegado de otra persona, a veces un tanto misteriosa, como la sacerdotisa Diotima (en el discurso sobre el amor del *Banquete*) o el ingenioso Aristófanes (en el mismo diálogo), o bien, como una creencia popular, como un «cuento de viejas», como lo presenta Sócrates a Calicles en el *Gorgias*.

De todos modos, advertimos que Platón no relata los mitos tradicionales sin más, sino que se inventa o recompone sus mitos. A veces sobre un esquema antiguo, pero con retoques oportunos. Así sucede con el mito del viaje del alma al otro mundo, tras su separación del cuerpo en la muerte, que nos encontramos en tres diálogos —*Gorgias*, *Fedón* y *República*—. La narración mítica del destino del alma en el Hades tiene un fondo arcaico; pero Platón le da un nuevo acento al insistir en el premio o castigo que le aguarda en el más allá. No es un rasgo del todo nuevo, pero sí tiene un tono moral muy característico del encuadre platónico. Otros relatos que solemos llamar «mitos» son más bien alegorías, como es el caso del famoso mito de la caverna (en la *República*) o el «viaje celeste del carro alado» en el *Fedro*. Algunos parecen inventados por Platón — como el mito del nacimiento de Eros en el *Banquete*, que Sócrates atribuye a la sacerdotisa Diotima—. Otros modifican un mito antiguo, como el de Prometeo, contado por Protágoras en el diálogo de su nombre, o el impresionante relato sobre la Atlántida del *Critias*. No vamos a detenernos ahora a distinguir sus tipos. En todo caso, Platón utiliza los mitos para avanzar más allá de las fronteras del sobrio logos. Sus mitos tienen un valor funcional, un valor didáctico, son instrumentos de seducción, y creer en ellos es un «hermoso riesgo», como dice Sócrates en cierta ocasión.

El mito no es, por sí mismo, un discurso verificable, sino un relato del que no se puede dar cuenta y razón, en el sentido de la frase griega *lógon didónai*. Se enfrenta al logos y, en el tribunal de la verdad empírica, queda desahuciado. La filosofía, como la historia, aparece en Grecia como un saber acreditado por la experiencia y la argumentación racional, prescindiendo del «repertorio mítico», arcaico y fabuloso. Platón recupera pues, de un modo original, el *mythos* desdeñado por la tradición filosófica, y lo manipula al servicio de sus propias ideas. Es un instrumento didáctico y un atractivo medio de persuasión, que apela a la imaginación y a imágenes simbólicas de poderoso encanto. El mismo filósofo que en la *República* condena a los poetas épicos y trágicos, los tradicionales educadores del pueblo heleno, por razones morales, y los destierra de su ciudad ideal por recordar los mitos sobre los dioses griegos, engañosos y escandalosos, resulta ser, a su vez, un fascinante inventor de mitos, un auténtico *mythopoiós*, que recoge retales y figuras del acervo tradicional para luego incorporarlos audazmente, hábilmente recompuestos, a su doctrina política y ética.

LA CONSTRUCCIÓN DE UN SISTEMA FILOSÓFICO

Platón es, sin duda, el más grande prosista griego, y el filósofo con más genio literario. Tiene un talento dramático singular para crear escenas y dibujar personajes. Basta recordar, como ejemplos, el comienzo del *Protágoras*, el festivo coloquio del *Banquete*, y el tono melancólico del *Fedón*. Pero pone todo su ingenio imaginativo al servicio de un proyecto filosófico propio de inmenso alcance, un proyecto que se va configurando a lo largo de su extensa obra escrita, progresivamente, como reflejo y testimonio perenne de un pensamiento genial. Como apuntábamos, el Sócrates de los primeros diálogos parece reflejar con fidelidad la figura del Sócrates histórico, a quien Platón escuchó durante su

juventud y de cuya muerte se resintió como de un trauma, el maestro cuya voz decidió recordar una y otra vez, y a quien quiso convertir, en sus escritos, en un personaje inmortal. El inquietante y ágrafo Sócrates, pensador callejero, preocupado por urgentes cuestiones de ética y de lógica, empeñado en precisar conceptos y en desmontar la falsa sabiduría de los sofistas, fue para él el inolvidable ejemplo de una vida auténtica, y su irreplicable figura ofreció a Platón un punto de apoyo para iniciar su extensa aventura intelectual. Poco a poco, sin embargo, ese Sócrates amplía sus inquisiciones y amplía sus saberes, y se hace máscara de ideas propias de Platón, que le hace portavoz de sus pensamientos. Y con esa máscara atractiva e irónica avanza en temas que están mucho más allá de los horizontes teóricos de su escéptico y ascético talante.

La obra de Platón desarrolla un universo intelectual que supera todos los intentos anteriores de filosofar, y se extiende desde la ética y la lógica hasta la teoría política (con una perspectiva utópica) y a una metafísica idealista en un prodigioso sistema, nunca cerrado y disecado en forma rígida, sino apuntado en esos diálogos que llevan siempre la huella de su genio literario. Esos escritos atestiguan una tarea crítica de muy largo aliento, cuya impronta marcará el rumbo de la filosofía occidental para muchos siglos, muchos más que la duración de su escuela, la Academia, que pervivió hasta finales del mundo antiguo. No voy a entrar aquí en análisis de esas aportaciones ni tampoco en comentar la resonancia de esa filosofía, objeto de infinitos estudios y glosas filosóficas. Sabemos cómo la tradición filosófica posterior está marcada por sus ideas, aceptadas y continuadas por unos y criticadas y censuradas por otros, de Aristóteles en adelante. Sin duda es exagerada la muy citada frase de Whitehead de que «toda la filosofía posterior es una serie de notas al pie de las páginas de Platón», pero resulta muy significativo el hecho de que un pensador moderno la haya enunciado.

El platonismo (y su vertiente más idealista, el neoplatonismo) es una corriente perenne en la tradición de la cultura occidental, pero resulta un tanto simplificador de las múltiples sugerencias de la compleja obra platónica. Cualquier resumen de la obra platónica, cualquier continuación, tiende a esa simplificación. Quiero recordar unas claras líneas de Wilhelm Nestle:

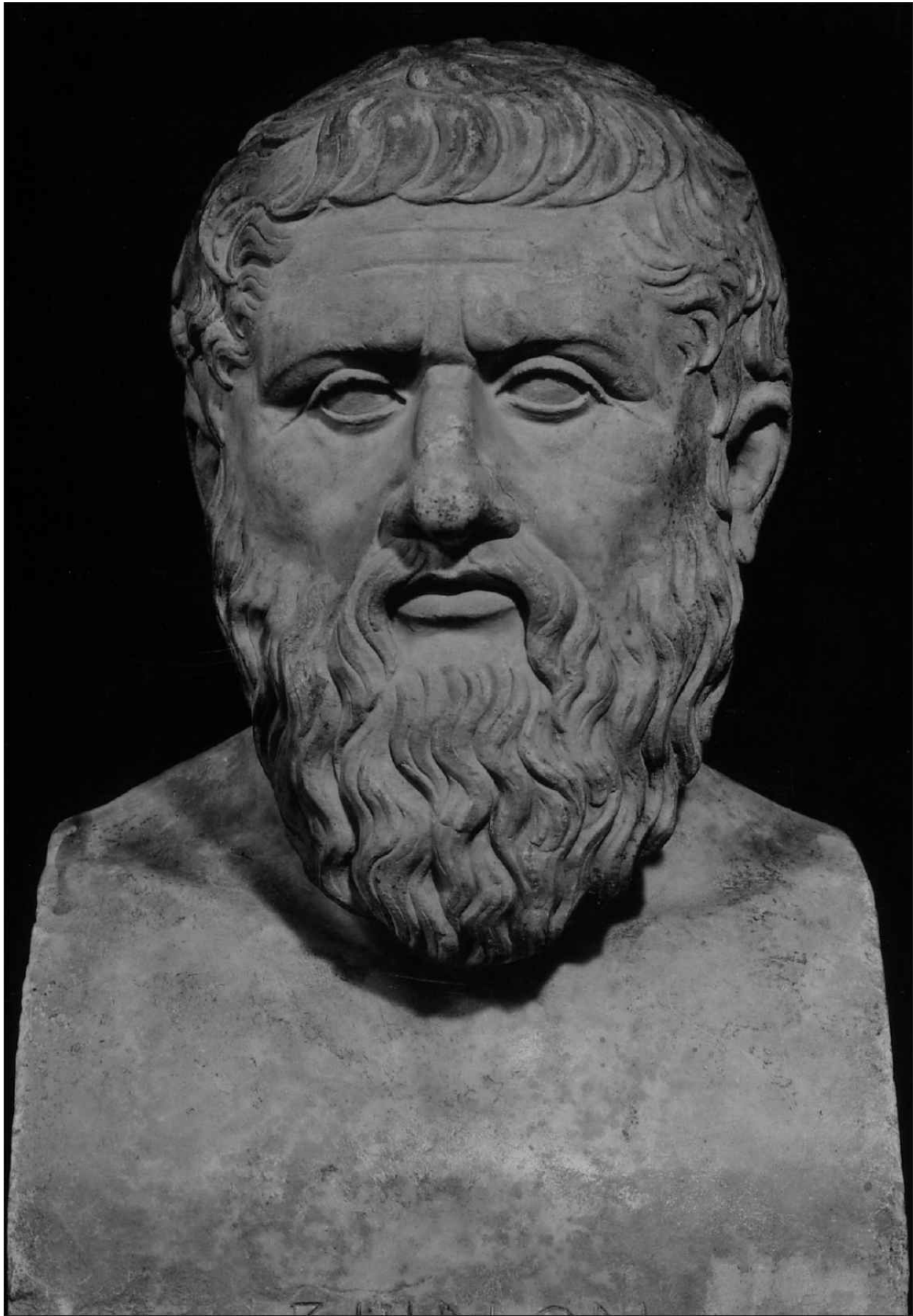
La filosofía de Platón es un gran intento de enlazar lo racional con lo irracional, lo sensitivo con lo suprasensible, lo perecedero con lo imperecedero, lo temporal con lo eterno, lo terreno con lo celeste y lo humano con lo divino. Platón descubre la respuesta a la pregunta por las definiciones de Sócrates al dar con lo general, con los conceptos, pero los hipostatiza en ideas eternas y da lugar así a un completo desdoblamiento del mundo, un dualismo que, en contraposición con las originarias concepciones griegas, reconoce el ser verdadero sólo en las ideas invisibles, mientras condena al mundo a la condición de inconsistente juego de sombras.

Eso es verdad, y tal vez ahí quedan subrayados, en ágil síntesis, los trazos más trascendentes y originales de su pensamiento. Y sin embargo, hay muchas cosas más, sutiles sugerencias intelectuales, poéticos reflejos de un mundo perdido, tanta ironía y humor y tanta imaginación ingeniosa en sus textos que sólo su lectura lenta nos da cabal idea de su filosofía como algo vivaz, vinculado a su entorno histórico, comprometido con la educación y la búsqueda de una vida auténtica, con el proyecto utópico de una

sociedad más justa y acaso feliz. Leer a Platón puede ser siempre una enriquecedora experiencia intelectual, una aventura de especial atractivo y riesgo.

Y es, desde luego, una lectura que debería hacerse en traducciones fieles y bien anotadas, redactadas por buenos conocedores de la lengua griega y de la flexible prosa platónica, que tratan de reflejar no sólo el fondo de esos pensamientos, sino a la vez, y esto es esencial en un gran literato como Platón, el estilo rico en matices y el fulgor de su prosa. Creo que ese empeño lo logran muy bien las versiones castellanas aquí reunidas.

CARLOS GARCÍA GUAL



Busto en mármol de Platón, copia romana de un original griego atribuido al escultor ateniense Silanion, de finales del siglo IV a.C.

ESTUDIO INTRODUCTORIO
por
ANTONIO ALEGRE GORRI

A Emilio Lledó, maestro de una pléyade de platónicos y platonistas.

PLATÓN, EL CREADOR DE LAS IDEAS

Nadie mejor que Emilio Lledó, para proporcionarnos un marco que nos permita valorar la importancia de la figura de Platón en el pensamiento occidental. El ilustre clasicista dedicó a los *Diálogos* platónicos las siguientes palabras:

La obra de Platón ocupa en la historia de las ideas un lugar privilegiado y único. Las páginas que siguen intentan señalar las características de este privilegio y el sentido de esta singularidad. El privilegio consiste, fundamentalmente, en el hecho de que es él quien habrá de marcar una buena parte de los derroteros por los que tendrá que desplazarse, después, la filosofía. La singularidad se debe a que, antes de Platón, no poseemos ninguna obra filosófica importante. Platón es, pues, nuestro Adán filosófico o, al menos, ha tenido que asumir este papel. [...] con Platón, la filosofía presenta su radical instalación en el lenguaje; en el lenguaje propiedad de una comunidad, objeto de controversia y análisis. Los diálogos de Platón constituyen, por ello, una de las formas más originales a través de la que nos ha llegado la filosofía. Platón aproximó lo que suele llamarse pensamiento a la forma misma en que el pensamiento surge: el diálogo. Pero no el diálogo como posible género literario, sino como manifestación de un espacio mental en el que concurría el lenguaje, de la misma manera que en el espacio de la Pólis concurría la vida. Así, consecuente con la realidad de la época, Platón llevó a cabo, para hablarnos de sus ideas, la casi contradictoria operación de «escribir» diálogos. Porque un diálogo es, en principio, el puente que une a dos o más hombres para, a través de él, exponer unas determinadas informaciones e interpretaciones sobre el mundo de las cosas y de los significados. En este sentido podríamos decir que, para la filosofía, «en el principio fue el diálogo», o sea, la presencia viva y originaria del Logos. Y Platón, que era consciente del carácter secundario de la escritura [...] y que había heredado una tradición en la que el lenguaje escrito era simple colaborador del verdadero acto de comunicación humana, que es el lenguaje hablado, puso de manifiesto, en la escritura de sus diálogos, el carácter preeminente de la vida, de la realidad, sobre el clausurado y abstracto universo de los signos.

VIDA

Familia y años de formación

La vida de Platón tiende su arco entre el año 429 (más probablemente 428-427) y el 347 a.C. Al parecer nació en Atenas, aunque Diógenes Laercio¹ recoge que, según Antileo en el libro II *De los tiempos*, habría nacido en Colito, y según Favorino en su *Varia historia*, en Egina, pues su padre había sido enviado allí a crear una colonia. Pronto los lacedemonios, que ayudaban a los eginenses, expulsaron a los atenienses, así que al poco tiempo Platón habría vuelto a Atenas. Sea como fuere, su infancia y juventud debieron de transcurrir en Atenas. Poco antes, en el año 431 a.C., había estallado la terrible guerra del Peloponeso, librada entre Atenas y Esparta más las *póleis* coaligadas con cada una de ellas; el conflicto duraría hasta el 404 a.C., con funestas consecuencias para Atenas, como se verá más adelante.

La familia de Platón era distinguida y adinerada; pertenecía a la aristocracia y estaba enraizada en la tierra ateniense desde sus orígenes, donde se confunde leyenda con

realidad, cuando se forjan mitos de autoctonía. Su padre era Aristón, descendiente de Codro, el último rey de Atenas, hijo de Melanto, descendiente de Poseidón, según Trásilo. Su madre, Perictione, era nieta de Drópidas, hermano de Solón. Perictione era hija de Glaucón, hermano de Calescro, padre del tirano Critias, y hermana de Cármides (que junto a Critias capitaneó el inicuo, antidemocrático y cruel régimen de los Treinta Tiranos). De su matrimonio con Aristón nacieron Glaucón, Adimanto, Potona y Platón. El hijo de Potona, Espeusipo, sobrino del maestro, sucedió a Platón en la Academia. Todos estos personajes han pasado a la historia gracias a los diálogos de Platón. A la muerte de su marido Aristón, Perictione se casa con Pirilampo, amigo de Pericles, demócrata hasta el punto de poner el nombre de Demos a uno de sus hijos.

Su formación fue muy esmerada, como correspondía a las clases aristocráticas.² Cultivó tanto el espíritu como el cuerpo. Estudió matemáticas, música y pintura, compuso ditirambos, cantos y algunas tragedias (se dice que las quemó al entrar en contacto con Sócrates, considerando que nada eran frente a la filosofía de éste). Luchó en los Juegos Ístmicos y se ejercitó en la palestra bajo la dirección de Aristón Argivo, quien le cambió el nombre de Aristocles (como su abuelo paterno) por el de Platón. Se supone que este nuevo nombre (*platús* significa «ancho», «esparcido», «diseminado») se debía a la buena complexión de su cuerpo o a sus anchos hombros, aunque otros dicen que a su ancha frente o a la ampulosidad de su locución y de su estilo. En filosofía aprendió sus primeras lecciones de Crátilo, discípulo de Heráclito,³ a través del cual habría conocido los poemas de Empédocles y las doctrinas de Anaxágoras. El mismo Platón se explaya sobre su vida familiar y su educación en algunos diálogos, especialmente en *Lisis* (207d y sigs.) y *Protágoras* (325c y sigs.).

Hacia el 407 a.C., a los veinte años, trabó relación filosófica con Sócrates. Diógenes Laercio lo cuenta así:

Se dice que Sócrates vio en sueños que tenía un cisne de poca edad en sus rodillas, que al punto desarrollaba sus alas y echaba a volar, cantando dulcemente. Y al día siguiente se encontró con Platón, y dijo que él era el ave [...]. Desde entonces, cuando tenía ya veinte años, cuentan, fue discípulo de Sócrates.⁴

El horizonte político y social que presidió el tiempo de las relaciones entre Sócrates y Platón, a partir del encuentro filosófico y de su relación de amistad, es complejo, cambiante y áspero. Después de que Atenas se alzara triunfante frente a los persas, y habiendo fundado y dirigido la liga délica, una confederación de ciudades para defenderse de un nuevo futurible ataque persa, se convierte, bajo la democracia de Efilates y Pericles, en un gran imperio talasocrático (477 a.C.). Esta época, el llamado siglo de Pericles, fue de gran prosperidad económica y, como suele suceder, de una brillantez cultural y artística sin parangón. Florecieron el arte (arquitectura, escultura, pintura), la literatura (la tragedia: Esquilo [525-456 a.C.], Sófocles [497-406 a.C.], Eurípides [480-406 a.C.]; la comedia política: Aristófanes [445-385 a.C.]), la historiografía (Heródoto [484-425 a.C.], Tucídides [460-396 a.C.]), la filosofía (sofística: Protágoras, Gorgias,

Hippias, Antifonte...), etc.

Pericles, reelegido demagogo (jefe del pueblo), gobernó entre 443 a.C. (tras eliminar definitivamente a la oposición oligárquica condenando al ostracismo al político Tucídides) y 429 a.C., año de su muerte en plena guerra del Peloponeso, víctima de la peste que asoló Atenas y en la que pereció un tercio de su población. El historiador Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, narró la epidemia con verismo, fuerza y minuciosidad irrepetibles.

La guerra del Peloponeso finalizó con la derrota de Atenas en 404 a.C. Antes (411 a.C.), la oligarquía se instauró por breve tiempo en Atenas con el consejo de los cuatrocientos, y la asamblea popular se redujo a los cinco mil ciudadanos más ricos. El ejército restauró la democracia (410 a.C.), pero en 404 a.C. el general espartano Lisandro derrotó a Atenas y le impuso un gobierno títere oligárquico, llamado «los Treinta Tiranos», que sembró el terror en la ciudad. Entre los Treinta Tiranos se encontraban Critias y Cármides, familiares de Platón. En 403 a.C., Trasíbulo y los demócratas derrocaron a los Treinta y se restauró la democracia. En el 399 a.C., Sócrates fue procesado y condenado.

¿Quién fue Sócrates? ¿Por qué fue condenado a muerte por una democracia? La visión más extendida que se ha tenido y se sigue teniendo de Sócrates (salvo en el caso de historiadores e investigadores sin prejuicios ideológicos) es en exceso encomiástica y exageradamente idealizada. Ello se debe a Platón. En muchos de sus diálogos, el Académico nos ofrece un perfil del maestro arrebatadoramente puro, un carácter idealista, sabio entre los sabios, que muere por sus ideales. También Jenofonte nos ofrece la misma visión, aunque en tono menor, pues menor es su pluma frente a la de Platón. Éste ha trazado de Sócrates dibujos inmarcesibles (*Apología*, *Critón*, *Fedón*, etc.) que se han ido transmitiendo de generación en generación, adaptándolos y aplicándolos ideológicamente en entornos idealistas, puritanos y religiosos. Sócrates es la autenticidad frente a la impureza de, por ejemplo, los sofistas.

Pero los hechos son tozudos y dicen que Sócrates fue condenado a muerte por una democracia.

Cuando en 403 a.C. los demócratas de Trasíbulo reinstauraron la democracia, concedieron una amnistía en virtud de la cual Sócrates no podía ser acusado de cargos políticos. Por eso, la acusación política se enmascaró en una religiosa y social. «Sócrates delinque al no reconocer a los dioses a los que da culto la ciudad, y al introducir nuevas divinidades. Delinque también corrompiendo a los jóvenes.»⁵ Grave acusación de impiedad y de alteración de importantes normas de la ciudad.

Jenofonte dice que los demócratas condenaron a Sócrates por su amistad con los tiranos y con el entorno de los mismos. En general, el círculo de Sócrates estaba formado por un *thiasos* de jóvenes ricos, oligarcas y enemigos del pueblo (Calias, Agatón, Critias, Cármides, Alcibiades, el filoespartano Jenofonte, Platón, etc.). Pero, además, Sócrates era un personaje atípico y su conducta chocaba con la moral y las costumbres de la época. La fuente más crítica con Sócrates es la de Aristófanes (*Nubes*). Quizá muchos ciudadanos atenienses identificaron a Sócrates como un sofista; la alta sociedad ateniense

veía a los sofistas como racionalistas críticos disgregadores del conglomerado heredado de la tradición. Sócrates era tolerante con la religión tradicional y los ritos, pero la apelación a su *daimōn* como rector supremo de su vida y su conducta pudo acarrearle la acusación de impiedad. Sea como fuere, es cierto que tanto Sócrates como también Platón se opusieron, desde una perspectiva elitista, a los principios fundamentales de la democracia, como el sorteo y la designación por mayoría.

Hay quien dice que su actitud ante el juicio lo dignifica:

Son muy pocos los hombres a los que se les presenta ocasión de ser absueltos de una acusación de muerte por admitir, durante el escaso tiempo de un juicio, ciertas contradicciones en su actitud ante la vida. Son menos aún, lógicamente, los que en la elección prefirieron la muerte. Sócrates fue uno de ellos. No es éste el lugar para destacar las consecuencias que su actitud ha tenido en la creación del concepto de hombre en el mundo occidental.⁶

Pero otros opinan:

Parece que en ese momento el resultado de la votación era ya irreversible. Sócrates había dicho más de lo que podía soportar la dignidad de un tribunal, aparte de no haber reconocido ninguna culpa y de reiterar que no había cometido ninguna injusticia. Nadie podría decir cuál fue la intención de Sócrates, si perdió los nervios o si se confió creyendo que se aceptaría su propuesta final de las treinta minas o si, simplemente, como afirma Jenofonte, Sócrates estaba ya cansado de vivir, o si, como sugiere Platón, Sócrates quiso mostrar ante el tribunal que él estaba por encima del vulgar temor a la muerte.⁷

A todos los avatares mencionados Platón se refiere en el siguiente texto de la *Carta VII*:

Siendo yo joven, pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos; y he aquí las vicisitudes de los asuntos públicos de mi patria a que hube de asistir. Siendo objeto de general censura el régimen político a la sazón imperante, se produjo una revolución; al frente de este movimiento revolucionario se instauraron como caudillos cincuenta y un hombres: diez en el Pireo y once en la capital, al cargo de los cuales estaba la administración pública en lo referente al ágora y a los asuntos municipales, mientras que treinta se instauraron con plenos poderes al frente del gobierno en general. Se daba la circunstancia de que algunos de éstos eran allegados y conocidos míos y, en consecuencia, requirieron al punto mi colaboración, por entender que se trataba de actividades que me interesaban. La reacción mía no es de extrañar, dada mi juventud; yo pensé que ellos iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen de vida injusto y llevándola a un orden mejor, de suerte que les dediqué mi más apasionada atención, a ver lo que conseguían. Y vi que en poco tiempo hicieron parecer bueno como una edad de oro el anterior régimen. Entre otras tropelías que cometieron, estuvo la de enviar a mi amigo, el anciano Sócrates, de quien yo no tendría reparo en afirmar que fue el más justo de los hombres de su tiempo, a que, en unión de otras personas, prendiera a un ciudadano para conducirlo por la fuerza a ser ejecutado, orden dada a fin de que Sócrates quedara, de grado o por fuerza, implicado en sus crímenes; por cierto que él no obedeció, y se arriesgó a sufrir toda clase de castigos antes que hacerse cómplice de sus iniquidades. Viendo, digo, todas estas cosas y otras semejantes de la mayor gravedad, lleno de indignación me inhibí de las torpezas de aquel período. No mucho tiempo después cayó la tiranía de los Treinta y todo el sistema político imperante. De nuevo, aunque ya menos impetuosamente, me arrastró el deseo de ocuparme de los asuntos públicos de la ciudad. Ocurrían desde luego también bajo aquel gobierno, por tratarse de un período turbulento, muchas cosas que podrían ser objeto de desaprobación; y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, ciertas gentes tomaran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante, los entonces repatriados observaron una considerable moderación. Pero dio también la casualidad de que algunos de los que estaban en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo

Sócrates, a quien acabo de referirme, bajo la acusación más inicua y que menos le cuadraba: en efecto, unos acusaron de impiedad y otros condenaron y ejecutaron al hombre que un día no consintió en ser cómplice del ilícito arresto de un partidario de los entonces proscritos, en ocasión en que ellos padecían las adversidades del destierro. Al observar yo cosas como éstas y a los hombres que ejercían los poderes públicos, así como las leyes y las costumbres, cuanto con mayor atención lo examinaba, al mismo tiempo que mi edad iba adquiriendo madurez, tanto más difícil consideraba administrar los asuntos públicos con rectitud; no me parecía, en efecto, que fuera posible hacerlo sin contar con amigos y colaboradores dignos de confianza; encontrar quienes lo fueran no era fácil, pues ya la ciudad no se regía por las costumbres y prácticas de nuestros antepasados, y adquirir otros nuevos con alguna facilidad era imposible; por otra parte, tanto la letra como el espíritu de las leyes se iba corrompiendo y el número de ellas crecía con extraordinaria rapidez. De esta suerte, yo, que al principio estaba lleno de entusiasmo por dedicarme a la política, al volver mi atención a la vida pública y verla arrastrada en todas direcciones por toda clase de corrientes, terminé por verme atacado de vértigo, y si bien no prescindí de reflexionar sobre la manera de poder introducir una mejora en ella, y en consecuencia en la totalidad del sistema político, sí dejé, sin embargo, de esperar sucesivas oportunidades de intervenir activamente; y terminé por adquirir el convencimiento con respecto a todos los Estados actuales de que están, sin excepción, malgovernados; en efecto, lo referente a su legislación no tiene remedio sin una extraordinaria reforma, acompañada además de suerte para implantarla. Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra. (*Carta VII*, 324b-326b.)⁸

La conclusión de Platón es la formulación de su famosa teoría de los filósofos-reyes o los reyes-filósofos que más adelante comentaremos.

Pero puesto que Sócrates era un filósofo, ¿cuáles fueron sus aportaciones al respecto? Fundamentalmente tres: la mayéutica, el intelectualismo moral y la tecnificación de la política. Los sofistas sostenían que el significado y la esencia de los conceptos morales —justicia, bondad, belleza, valor, etc.— dependían de las comunidades y de las circunstancias. Así, en una comunidad concreta, unas conductas son valerosas, pero en otra no. Y en un momento determinado una acción puede ser valerosa, pero no en otro (teoría del *kairós*, el momento oportuno). Por el contrario, Sócrates creía que dichos conceptos eran ideas innatas en el alma de los hombres. Todos, en nuestro interior, sabemos, por encima de cualquier circunstancia, qué es bueno y qué es justo. Hemos de indagar en nuestra alma para hacerlo patente. De ahí la importancia que Sócrates confería al precepto de Delfos «conócete a ti mismo». Las más de las veces, ideologías, conglomerados heredados, intereses, vanidades y egoísmos nos impiden ver la esencia de los conceptos morales innatos. Entonces Sócrates preguntaba a los interlocutores, los interrogaba hasta llevarlos a la contradicción o bien hasta una perplejidad sin esperanza. Así, desarmados, podían comenzar a intentar buscar la verdad. Actuaba Sócrates en el alma de las gentes como hacían las parteras en el cuerpo de las mujeres: ayudaban a dar a luz (ése es el significado de mayéutica). El mejor texto platónico sobre la mayéutica socrática (que obviamente Platón pone en boca del maestro) se halla en el *Teeteto* (150b-151d). Todos los hombres desean la felicidad, ésta se encuentra en el bien. Por tanto, conocer el bien implica su realización, mientras que el mal se hace por desconocimiento del bien.

Como Sócrates sólo se preocupaba de fundamentar la validez y la universalidad de los conceptos morales, que se hallan en el alma, despreciando, por decepción ante sus resultados materialistas, la filosofía de la naturaleza (*vid. Fedón*, 96a-100a), se puede decir que inventó la *anthropínē sophía*, la antropología. Cicerón lo plasmó con acierto y belleza cuando escribió que Sócrates hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra (*Disputaciones tusculanas*, v, 4, 10-11).

La esencia y la grandeza de la democracia ateniense radicaban en la libertad de la palabra y de la toma de decisiones en la asamblea, y de los sorteos para ocupar representaciones en algunas importantes instituciones. Por el contrario, Sócrates y Platón sostenían que la competencia política es semejante a cualquier otra habilidad de carácter técnico. Así, de la misma manera que los técnicos y especialistas en medicina, arquitectura, escultura, etc., son los competentes y a ellos se les debe encargar la realización de las obras, a los especialistas en virtud y en saber político se les debe entregar la dirección de la ciudad. Esta manera de argumentar entraña una gran falacia elitista. Todos saben lo que desean para el bienestar de los ciudadanos, y para lograrlo votan en unos casos a técnicos y en otros sortean, pues para la culpabilidad o no de acciones punibles, un juicio popular es mejor que un juicio de técnicos.

Semejante concepción «científica» de la política debió de sorprender en una Atenas en la que se justificaba la democracia poniendo de relieve que la esencia de la comunidad política reside en la institucionalización del debate público.⁹

El intento socrático-platónico de tecnificar la virtud política trasluce una mentalidad elitista y aristocrática que atenta contra las raíces esenciales de la democracia, tanto la ateniense como la de todos los tiempos.

Años de viajes y de magisterio. Fundación de la Academia

Tras la muerte de Sócrates (399 a.C.), narrada por el propio Platón en el *Fedón*, pero a la que no asistió porque estaba enfermo, éste se refugió juntamente con otros socráticos en Megara, cerca de Atenas, donde conoció al filósofo Euclides; se dirigió luego a Cirene, donde oyó las lecciones del matemático Teodoro, quien más tarde lo condujo a la matemática y a la geometría. El académico lo inmortalizó en el *Teeteto*.¹⁰ Pasó a Italia, donde se relacionó con círculos pitagóricos (Filolao, Eurito) que le influirían de manera decisiva. Sabemos por Diógenes Laercio y Plutarco que viajó a Egipto «para visitar a los profetas o adivinos». Según Plutarco (*Vidas paralelas*, Solón 2, 8), se costeó el viaje en especies, pues pagó con tinajas de aceite de sus olivos que vendió en el mercado.¹¹

Pero los viajes más relevantes fueron los que realizó a Siracusa (Sicilia). En 389/388 a.C. Platón viajó por vez primera a la capital de Sicilia.¹² Antes de llegar a Siracusa, pasó por Tarento para conocer y entablar relación con el político-filósofo Arquitas, cuya personalidad intelectual «fue importante para el mismo desarrollo intelectual de

Platón». ¹³ Parece que se inspiró en Arquitas para su teoría de los filósofos-reyes.

En Siracusa gobernaba el general Dionisio I, que tras expulsar a los cartagineses que asediaban la ciudad (405), había sido proclamado tirano. Nada claro está el motivo que impulsó a Platón a efectuar ese primer viaje a Siracusa. Es cierto que cuando emprendió el viaje su estado de ánimo era de profundo desencanto en cuanto a las posibilidades de actuar en la política de Atenas. La corte siracusana era, por su riqueza y su esplendor, centro de acogida de personalidades relevantes, artistas, etc. A lo mejor Platón pensaba que podía influir en un tirano para que impulsase algunas de las medidas que estaba madurando y que pronto se plasmarían en el ideario de la fundación de la Academia y en su diálogo fundamental, la *República*.

Pero lo cierto es que, una vez en Siracusa, se sintió «apasionadamente atraído» ¹⁴ por el joven Dión, cuya hermana Aristómaca era la mujer de Dionisio.

Platón lo describe [a Dión] como un joven de unas cualidades intelectuales y morales de carácter excepcional y el discípulo perfecto a quien podía abrir su corazón sobre sus propios ideales políticos. Dión absorbió con entusiasmo la doctrina socrática de la superioridad de la virtud sobre el placer y el lujo y renunció a los relajados hábitos que se estilaban en Italia y Sicilia, con lo que se ganó, en vida de Dionisio, cierta impopularidad en los círculos de la corte. ¹⁵

Dión marcó la vida de Platón y los sucesos del devenir político en Siracusa. Su estancia en la ciudad finalizó en 387, cuando, tras fuertes desavenencias con el tirano, intentó retornar a Atenas. Se dice que Dionisio vendió a Platón como esclavo, pero en Egina fue comprado o por el cirenaico Anníceris o por algún anónimo que lo conocía, para liberarlo. ¹⁶

Cuando tras los avatares del viaje, Platón llegó a Atenas, fundó la Academia en 387:

Para saber qué era lo justo en relación con los Estados y los individuos eran necesarias una educación rigurosa y una búsqueda imparcial de la verdad, que se llevaran a cabo lejos de la confusión y de los prejuicios de la política activa: en otras palabras, sólo era posible para los filósofos o amantes de la sabiduría. Si los únicos gobernantes buenos son los filósofos, su deber en tales circunstancias no era sumergirse en la vorágine de la política, sino hacer cuanto pudiera por convertirse en filósofo él mismo y por convertir a otros posibles gobernantes. La primera tarea era educativa, y fundó la Academia. ¹⁷

Para ello escogió un terreno situado junto al gimnasio y los jardines dedicados al héroe Academos o Hecademo. Para crear una institución de esas características, con locales, edificios, jardines, etc., se necesitaba en Atenas un requisito legal consistente en registrarla como un *thiasos*, es decir, como una asociación dedicada a alguna divinidad. Platón la dedicó a las musas. ¹⁸ Creo que la Academia estaba inspirada en las comunidades pitagóricas. Era una conjunción de formación filosófico-científica con una visión religiosa, ascética y dietética de la vida y una orientación política. Una actividad esencial en la institución eran las comidas en común (*syssítia*), en las que aunaban la alimentación sana con conversaciones filosóficas.

Un débil eco de esta característica de la Academia es quizá la costumbre que tuvieron nuestras facultades

en cierto tiempo de hacer que se leyera a los escolares un libro edificante durante la cena.¹⁹

La *República* (VII, 537b, 539d) nos puede dar indicios de cómo era la organización de los estudios en la Academia. Probablemente, los estudios tenían una duración de quince años, los diez primeros dedicados primero a las enseñanzas elementales, y luego, a las ciencias formales, matemáticas y geometría, y los cinco restantes a la filosofía.

¿Qué entendía Platón por filosofía? A lo largo de la historia ha habido un debate en el que unos han sostenido que la filosofía no es una ciencia especial, sino sólo la reflexión de los científicos sobre los fundamentos y la metodología de sus ciencias y la comparación entre ellas (recuérdese el Círculo de Viena), mientras otros han afirmado que es una ciencia específica.

Como la esencia de los sistemas filosóficos radica, en gran medida, en su *arché* (origen, principio), Platón y Aristóteles pueden alumbrarnos en la búsqueda de la definición de filosofía. En la Academia se reunían geómetras, matemáticos, políticos, médicos, poetas, arquitectos, urbanistas, etc. Las discusiones, los debates y diálogos sobre lo común y lo diferente de sus disciplinas fueron reflejados en los diálogos del Académico. Para Platón, la filosofía era la dialéctica, a saber, captar la unidad en la diversidad y la diversidad en la unidad.²⁰ El diálogo *Sofista* es el paradigma de la filosofía como dialéctica.

Aristóteles sostuvo con firmeza que la filosofía era la ciencia por excelencia y la mejor. Así, afirmaba: «Y, ciertamente, todas las demás “ciencias” serán más necesarias que ella, pero ninguna es mejor».²¹ Y también sostenía que esa ciencia trata de los principios y causas supremas de las cosas, de las entidades y conceptos generalísimos sin los cuales nada puede existir, como ser, principio, causa.

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismos, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras «ciencias», en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es [...]. De aquí que también nosotros hayamos de encontrar las causas primeras de lo que es, en tanto que algo que es.²²

A esta visión platónico-aristotélica de la filosofía como lo universal, lo uno de lo múltiple, se llegó desde la dialéctica, es decir, la discusión entre científicos.²³

La concepción filosófica de Platón era unitaria, afectaba a la persona humana en su totalidad; así, no cultivaba sólo la memoria o la capacidad de abstracción, sino también el espíritu, la justicia, tanto en el sentido particular y familiar como en el político. Podemos afirmar que era una conjunción de agilidad mental, moral y política. Por eso la Academia formaba estadistas. El estudiante que había completado su ciclo de estudios y su formación debía ir a gobernar las ciudades o ayudar a los tiranos a hacerlo.²⁴ Acertadamente escribe W. K. C. Guthrie:

Las matemáticas (incluyendo la teoría de la armonía y la astronomía) y la teoría política deben de haber sido temas constantes. Éstas eran inseparables para Platón, porque sabemos por sus propios escritos que

consideraba las ciencias exactas como fase preliminar necesaria al proceso dialéctico, que era el único que podía conducir a la visión final del Bien, y que idealmente esta intelección filosófica debía ser alcanzada para que un hombre fuese apto para el gobierno del Estado.²⁵

A la muerte de Dionisio I (367 a.C.) se encarga del gobierno su hijo, Dionisio II, cuyo tío Dión —que ejercía una gran influencia sobre él— logra que invite a Platón, con la excusa de que el joven tirano era un admirador de su filosofía y allí podría poner en práctica sus ideales filosófico-políticos, a saber, su *politeía*, cuya teoría dibujó tan vigorosamente en la *República*. De nuevo Platón viaja a Siracusa, pero también esta vez surgen problemas. Divergencias internas de carácter político entre Dionisio y Dión propiciaron que éste, acusado por Dionisio, fuera expulsado de Siracusa; entonces Platón también abandona la ciudad y, durante un tiempo, ambos trabajaron en la Academia de Atenas (365 a.C.). Asombrosamente, en el 361 a.C. Platón emprendió el tercer viaje a Sicilia. Dionisio insistió en que esta vez deseaba poner en práctica la filosofía platónica, arrepintiéndose de las equivocaciones de antaño, y que para ello incluso había escrito un manual (*téchnē*) basado en las doctrinas platónicas. Dionisio reunió en su corte a varios filósofos relevantes e instaron a Platón a trasladarse a Siracusa. Platón no pudo resistirse a la presencia en la corte de, sobre todo, el pitagórico Arquitas de Tarento. Parece que Platón fue acompañado de Esquines, Jenócrates, Eudoxo y, quizás, Aristóteles.

Los esfuerzos combinados de todos sus amigos fueron demasiado para él y volvió por tercera vez a Sicilia en el 361, a pesar de que todo lo que le sugerían ahora los estrechos de Mesina eran los terribles peligros de Escila y Caribdis. (*Carta VII*, 345e.)²⁶

Platón regresó a Atenas en 360 a.C. «porque había llegado a experimentar horror por mis peregrinaciones en Sicilia y mi fracaso»;²⁷ y volvió definitivamente a la tranquilidad de la filosofía teórica en la Academia. Muere en 348-347 a.C., a los ochenta y un años. Diógenes Laercio nos ofrece información interesante sobre su legado.

Platón decidió un día dedicarse a la filosofía; las decisiones lo alejaron entonces de su familia y de su contexto político de forma radical. Rehusó el matrimonio: ahora bien, tener hijos que fuesen ciudadanos era un deber para con la familia y el clan (las opciones sexuales de cada cual carecían de interés en lo referente al cumplimiento de este deber; si Platón se sustrajo a su cumplimiento no lo podemos atribuir a su temperamento homosexual que se transparenta en buena parte de su obra). Y fundó una escuela de filosofía [...] que se llamó la Academia. Esta institución, muy nueva en el mundo griego, se hizo famosa pronto y atrajo a numerosos estudiantes, entre los cuales Aristóteles fue el más conocido [...]. La creación de esta institución nueva que, cuando se la compara con la actividad pública de los sofistas, parece replegada sobre sí misma y «universitaria», marca un giro importante en la historia de la filosofía. En adelante, las escuelas filosóficas se distinguirán unas de otras por sus doctrinas, métodos y argumentaciones diferentes. Por una ironía de la historia, lo que empujó a Platón a tomar una decisión de tan graves consecuencias es en gran parte la influencia que sobre él ejerció Sócrates de Atenas (469-399 a.C.), un hombre que no había escrito nada y no había fundado ninguna escuela organizada [...]. Que la influencia ejercida por Sócrates sobre Platón fue profunda se ve en la propia forma de la mayor parte de las obras de Platón, que son diálogos entre Sócrates y otros interlocutores, incluso cuando esta forma está claro que resulta poco apropiada (como en algunos de sus últimos diálogos), y que el papel real de Sócrates se restringe.²⁸

Este personaje de vida azarosa y radical en algunos aspectos, tanto personales como políticos, escribió una portentosa obra filosófica que ha influido en toda la filosofía posterior y en otros muchos aspectos del saber occidental.

PENSAMIENTO

El filósofo británico Alfred North Whitehead escribió en 1929 que toda la filosofía son notas a pie de página a la obra de Platón. Bella frase, que en gran parte es verdad y que indica la importancia que la obra del Académico tuvo para la posteridad.

Como veremos, hay propuestas y postulados científicos de Platón que quedaron obsoletos hace mucho tiempo y tienen, pues, un valor meramente histórico; pero hay otros que son universales: se trata de las genialidades de Platón, que tienen vigencia en todos los tiempos y de las que hablaremos más adelante.

El diálogo. El paso de la oralidad a la escritura

¿Por qué Platón escribió en diálogos? A menudo, las épocas históricas con sus ideologías y maneras de pensar generan sus propios y específicos modos de expresión, la forma en que los pensamientos se muestran, exhiben y expresan. Así, por ejemplo, los pensamientos de los presocráticos se escribían en literatura religiosa: Heráclito en apotegmas fácilmente memorizables, cercanos a los esquemas formales religiosos; Parménides en un poema hexamétrico, Empédocles y Anaxágoras también. La famosa expresión «el paso del mito al lógos» puede entenderse de dos maneras: una en cuanto al contenido, otra en cuanto a la forma. Si bien es verdad que antiguos pensadores como Anaximandro, Heráclito, Parménides y otros habían formulado teorías racionalistas, es decir, críticas contra la religión y el mito (*vid.* Jenófanes) y comprobables por la sensación y la experimentación (recuérdense los pitagóricos con sus teorías médicas, musicales y matemáticas), también lo es que no pudieron apartarse del todo del conglomerado heredado de una forma de expresión religiosa. El abandono del mito, esto es, la racionalización total, tiene lugar cuando los pensamientos se racionalizan y la expresión se hace laica. Esto sucede especialmente con los sofistas. Pero hay resistencias, una de ellas la de Platón. En los siglos V y IV a.C. se entabla un debate sobre la preeminencia de la oralidad o la escritura como mejor medio de expresión.²⁹

En la *Carta VII* Platón escribió que la filosofía (las excelsas doctrinas) sólo puede alcanzarse mediante las conversaciones y la amabilidad de la vida en común. Todo lo escrito sobre la filosofía tiene escaso valor. En el *Fedro* (274b y sigs.) Platón incide sobre el tema: uno de los antiguos dioses de Egipto, Theuth, fue el inventor de la escritura, además de los números y del cálculo, de la geometría, de la astronomía, del juego de damas y de los dados. El rey de todo Egipto era Thamus, cuya corte estaba en Tebas. Theuth enseñó a Thamus sus artes, le explicó las utilidades de cada una y le instó a difundirlas entre los egipcios para su mejoramiento; el rey aprobaba o reprobaba, según

fuera el caso. Cuando llegó a los caracteres de la escritura, Theuth le dijo que haría más sabios a los egipcios, pues acrecentaría su memoria, que era el elixir de la inteligencia. Pero el rey le respondió que precisamente se lograría lo contrario, es decir, el olvido, pues quien se fía en los caracteres fijos de la escritura no ejercita la memoria. En el mundo de la escritura informatizada esto nos puede parecer extraño, pero en la Grecia Antigua:

La escritura se consideraba más como una ayuda de la palabra hablada que como un sustituto de ésta. Tanto Homero, como la poesía, la tragedia y la oratoria se escribían sólo para ser memorizados y cantados o recitados. En tiempo de Platón, la situación estaba cambiando, y en esta etapa de transición la relación entre el *lógos* hablado y el escrito se convirtió en tema de vivas discusiones. Heródoto y Tucídides habían escrito sus historias, y filósofos como Anaxágoras y Demócrito sus tratados, pero la práctica normal seguía consistiendo en leérselos a otros en voz alta. Tucídides expresa (I, 22) el temor de que la austeridad de su obra la haga menos agradable *de oír*, y Sócrates (*Fedón*, 97b-c) describe el efecto que le produjo *oír* a uno leer un libro de Anaxágoras.³⁰

En esta época hubo una discusión ardua entre Isócrates, que hizo de la oratoria un género totalmente escrito, y Alcídamente, que sostenía que los discursos no debían escribirse de ninguna manera. Debían inventarse y decirlos sobre los momentos y las circunstancias. En la Academia de Platón, un esclavo leía en las comidas.

El paradigma de la escritura para la oralidad se da en la tragedia ática, a la que Platón criticó con dureza por muchas razones de las que luego hablaremos. Pero podemos avanzar que el Académico tuvo celos de la tragedia, de su belleza y de su influencia en numerosas gentes.

Si las excelsas doctrinas, la verdadera filosofía, sólo se pueden captar en la oralidad compartida de la Academia (modelo pitagórico), se ha sugerido la existencia de doctrinas no escritas, de las que los diálogos son la parte menos profunda, la dedicada a los ilustrados, pero no a los verdaderos filósofos.³¹ Pero Platón quiere que su filosofía se difunda al universo, entonces y en el futuro. Como se percató de que la escritura, aunque no le gustase, era el definitivo e irreversible modo de expresión, escribió abundantemente. Por eso dice Platón:

[...] eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquéllos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. (*Fedro*, 275d-e.)

¿Por qué Platón escribe diálogos? Los sofistas escribían discursos, ejercicios literarios, tratados. ¿A qué se debe ese género literario de Platón, tan sutil, tan potente, tan embaucador?

Se han ofrecido muchas razones, y vamos a desgranarlas. Una diría que la filosofía de Platón es una ventana abierta a su época y sus problemas. E. Lledó escribe:

El filósofo que inició la escritura filosófica lo hizo bajo la forma de diálogo [...], no nos legó largos tratados sobre el ser, la justicia o la bondad, sino que, agrupando una completa galería de personajes de su tiempo, los puso a hablar, y en ese habla, en boca de Sócrates, Laques, Cármides, Adimanto, Glaucón,

Hermógenes, Lisis, etc., consiste la filosofía platónica. Por ello, no tiene sentido esa divertida objeción de la dificultad de entender lo que Platón quería decir, de lo ambiguo de su planteamiento, de los finales sin solución y sin respuestas definitivas. La filosofía de Platón es la suma del discurso de todos los interlocutores de sus diálogos, la suma de todas sus contradicciones.³²

Ahora bien, la suma de los discursos de todos los interlocutores Platón la canaliza, en la mayoría de los diálogos mediante una sabia y a veces taimada dialéctica, hacia la imposición de sus teorías e ideologías.

En segundo lugar, Platón era discípulo de Sócrates, del que se dice que era ágrafo — pero no lo era del todo, pues algo escribió— pero sobresalía por ser un gran conversador que hacía emerger la verdad de dentro de sus interlocutores mediante el diálogo, preguntas y respuestas. Eso era la mayéutica, hacer que el interrogado sacase a la luz la verdad del alma, así como las parteras ayudaban a alumbrar en los cuerpos.

Platón ha dejado escritos dos textos inmarcesibles sobre la mayéutica de Sócrates: uno en el *Teeteto* (149a-151d) y otro en el *Sofista* (230b-d).³³ Por tanto, es muy razonable pensar que Platón escribiera diálogos para transferir a la escritura las ideas dialogadas de Sócrates. La escritura dialogada inmortalizaría a Sócrates.

Por otro lado, el diálogo platónico refleja a la perfección la manera de filosofar de la Academia. Intelectuales de variadas profesiones, venidos de toda la Hélade, discutían sobre la esencia y la metodología de sus disciplinas. Con ellos, Platón inmortalizaría también el quehacer de la Academia.

Las relaciones de Platón con la tragedia fueron maritales, es decir, de amor y odio. Las tragedias respondían al siguiente esquema: los dioses envían a los hombres *áte* (obnubilación de la mente), que les hace cometer actos desmesurados (*hýbris*), por los cuales son castigados.

Lo que en las tragedias se representaba era la epifanía de los dioses y cómo la historia debía acordarse a la querencia y los deseos de los Felices. Oponerse a ello era *hýbris*, desmesura, que conllevaba nefastas consecuencias para el hombre. Todo esto concuerda a la perfección con los preceptos délficos de «nada en demasía» y «pensar pensamientos mortales».³⁴

Claro está que, bajo ese manto religioso, los trágicos se ocupan de temas humanos y políticos de la época, pero universalizan la circunstancia. Por eso las tragedias valen en todo tiempo y lugar. Las tragedias más genuinas y más impactantes son las que critican la *hýbris* de las tiranías (*Orestíada*, *Los persas*, *Antígona*, *Edipo Rey*).

Por Diógenes Laercio sabemos que Platón habría escrito alguna tragedia en su juventud, que habría quemado al conocer a Sócrates. ¿Acaso Platón no pretendió tener más influencia que los trágicos en su finalidad de transformar la *pólis*? ¿No tuvo envidia Platón de la potencia literaria de la tragedia? Creo que sí, y por eso escribe diálogos inspirados en los *agónes* de las tragedias. Escribe tragedias de ideas.³⁵ Pretendió emularlos y superarlos. Es sobrecogedora la potencia de la tragedia, lo fue en su tiempo, lo es en la posteridad (¡como el sublime arte griego!); pero también son sobrecogedoras algunas memorables páginas de Platón: la alegoría de la caverna, en la *República*, la

teoría del amor, en el *Banquete*, ¡y tantas otras!; entre éstas, algunas del *Fedro*; mejor dicho, el *Fedro* en su totalidad.

El origen del filosofar de Platón

Aristóteles nos explica con claridad meridiana los orígenes de la filosofía de Platón:

Tras las filosofías mencionadas surgió la doctrina de Platón, que en muchos aspectos sigue a éstos, pero que tiene también aspectos propios al margen de la filosofía de los Itálicos. En efecto, familiarizado primero, desde joven, con Crátilo y con las opiniones heraclíteas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas, posteriormente siguió pensando de este modo al respecto. Como, por otra parte, Sócrates se había ocupado de temas éticos y no, en absoluto, de la naturaleza en su totalidad, sino que buscaba lo universal en aquellos temas, habiendo sido el primero en fijar la atención en las definiciones, [Platón] lo aceptó, si bien supuso, por tal razón, que aquello no se da en el ámbito de las cosas sensibles, sino en otro tipo de realidades: y es que es imposible que la definición común corresponda a alguna de las cosas sensibles, dado que están eternamente cambiando. Así pues, de las cosas que son, les dio a aquéllas el nombre de «Ideas», afirmando que todas las cosas sensibles están fuera de ellas y que según ellas reciben su nombre: y es que las múltiples cosas que tienen el mismo nombre que las Formas [correspondientes] existen por participación. Por otro lado, al hablar de «participación», Platón se limitó a un cambio de palabra: en efecto, si los pitagóricos dicen que las cosas que son existen por *imitación* de los números, aquél dice, cambiando la palabra, que existen por *participación* y tienen, ciertamente, en común el haber dejado de lado la investigación acerca de qué pueda ser la participación o imitación de las Formas. [Platón] afirma, además, que entre las cosas sensibles y las Formas existen las Realidades Matemáticas, distintas de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles, y de las formas porque hay muchas semejantes, mientras que cada Forma es solamente una y ella misma.³⁶

En este texto complejo se dice que la filosofía platónica es, en muchos aspectos, consecuencia de la de los pitagóricos, de la de Heráclito (y los que seguían su estela, por sensualistas y materialistas, como Demócrito) y Sócrates. Platón conocía las teorías heraclíteas, a través de Crátilo, según las cuales todo es materia que conforma las diver y cambiantes estructuras del universo,³⁷ todo está en perpetuo movimiento. Si todo está en perpetuo y constante movimiento no puede haber ciencia sobre ello, pues la ciencia exige la persistencia de sus objetos de manera que puedan ser fijados en una definición. No puede haber ciencia sobre el *pánta rheî* (todo fluye) heraclíteo.³⁸

Por otro lado, Sócrates se ocupaba sólo de temas éticos y buscaba la universalidad de los conceptos morales que pudieran reflejarse en la definición. Así, por ejemplo, conceptos como justicia, bondad, valor, etcétera, eran universales y, por tanto, se los podía definir con precisión. Algunos sofistas pensaban que, por ejemplo, una conducta era justa si una comunidad la definía como justa, aunque otra comunidad podía definirla como injusta. Eso es el relativismo y el convencionalismo de la moral. La esencia de su valor radica en la convención.³⁹ Por el contrario, Sócrates pensaba que esos conceptos morales eran universales, porque anidaban en las almas de los hombres, que son iguales. En un proceso de introspección, todos reconocemos en nuestra alma lo que está mal y lo que está bien. Ésta es la esencia del intelectualismo moral de Sócrates. Platón acoge con gusto tal teoría, pero piensa que la búsqueda de lo universal no debería restringirse a los

conceptos morales, sino que debería extenderse a todos. Así estipuló que debería haber Ideas de todos los conjuntos de cosas existentes, es decir, un mundo superior paralelo al cotidiano que conocemos. Esta suposición de Ideas extraespaciotemporales planteaba a Platón dos problemas: ¿hay evidencia de que tales Ideas existan?, y ¿cómo las conocemos si están fuera de la percepción sensorial? Para ambas preguntas Platón halló respuestas en los pitagóricos. Escribe W. K. C. Guthrie:

Para Platón, la respuesta a la primera pregunta radicaba en el reino de la verdad matemática que había sido tan extensamente revelada por los pitagóricos y que, por medio de su aplicación a la música, era considerada por ellos como causa primordial del orden y la *armonía* del universo. Por consiguiente, en las matemáticas, así entendidas, Platón tenía ante sus ojos un ejemplo de la existencia de la verdad fuera del mundo sensible. La afirmación de que un triángulo está compuesto por tres líneas rectas es verdadera aunque no sea verdad en ningún triángulo dibujado por el hombre, dado que una línea tiene por definición longitud, pero no anchura, y es, por tanto, invisible. Los triángulos de la experiencia se aproximan solamente a la verdad, igual que una acción justa se aproxima a la Forma eterna de la Justicia. La explicación moderna de la verdad matemática como verdad analítica o tautológica no era posible para Platón ni para ningún pensador de su tiempo.⁴⁰

A la segunda pregunta también halló solución en el pitagorismo, que mantenía la teoría de la inmortalidad y de la reencarnación de las almas. El alma inmortal preexiste al compuesto alma-cuerpo, es decir, al individuo; por alguna razón o culpa (esto Platón no lo explica muy bien, ni en el *Menón* ni en el *Fedro*, que es donde se tratan estas cuestiones) caen en la materia y animan, es decir, crean cuerpos que tienen una existencia limitada, más o menos larga. A la desaparición, lo que llamamos muerte, el alma se reintegra a su lugar natural inmortal, donde permanece si ha ejercitado una vida santa y justa mientras estaba encarnada; si no, se reencarna hasta cumplir el ciclo que la lleve a la justicia y a la santidad.⁴¹ En el otro mundo, el inmortal, el extraespaciotemporal, el alma ve las ideas con absoluta precisión y claridad. La contaminación de la encarnación produce el olvido del perfecto conocer, pero a la vista de lo más bello, de lo sensible, la proporción, el equilibrio, etc., el alma, aunque imperfectamente, recuerda las Ideas. Es la teoría del conocimiento como recuerdo, como reminiscencia (*anámnesis*).

La visión de cosas —sean acciones morales, círculos, triángulos, o casos de belleza física—, que son todas imperfectas, no habría podido nunca, en opinión de Platón, implantar en nuestras mentes por sí misma el conocimiento de la perfección, ni hubiéramos podido extraer a partir de ellas un criterio para discriminar entre éstas; pero si la visión tuvo lugar con anterioridad, ellas pueden ponernos en el camino de su recuperación.⁴²

Es claro que la teoría platónica del conocimiento como *anámnesis* va indisolublemente ligada a la teoría religiosa (pitagórica) de la inmortalidad del alma. La *anámnesis* implica la inmortalidad del alma. F. M. Cornford critica con dureza a muchos modernos que intentan explicar la teoría platónica del conocimiento prescindiendo de su unión con la religión. Platón plasmó con vigor y belleza esta teoría, tanto en la alegoría del *sôma-sêma* como en la pasmosa e importante alegoría de la caverna.

Teoría platónica de las Ideas

¿Qué es, pues, una Idea?

- Una idea es una entidad (realidad) extraespaciotemporal.
- Una idea es una entidad (realidad) eterna, siempre existente y permanente.
- Una idea es una entidad (realidad) inmutable (frente a la mutabilidad y cambio) de las cosas sensibles.
- Una idea es una entidad (realidad) unitaria, es decir, no es ni más ni menos, sino que siempre es idéntica a sí misma, por la misma razón que siempre es distinta a todas las demás. (*Vid. el Sofista.*)
- Una idea es una entidad (realidad) universal (es decir, la que se desparrama en el conjunto de cosas que reciben su nombre; así, *humán* es la idea universal que se patentiza y da nombre a todos los humanos, hombres y mujeres).
- Una idea es una entidad (realidad) de razón (es decir, tan sólo aprehensible por la razón; he ahí el gran débito platónico a Parménides).
- Como consecuencia de todo lo anterior, una idea es una entidad (realidad) siempre perfectamente definible.

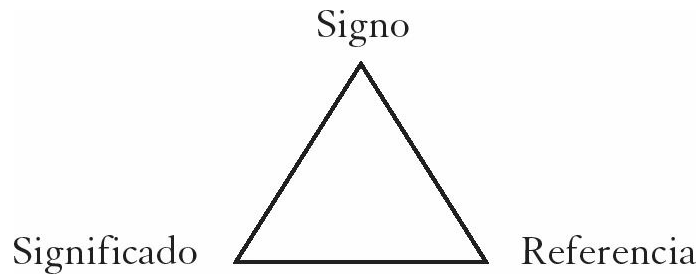
¿Qué quiso explicar Platón con su teoría de las Ideas? Como la filosofía, al igual que todas las ciencias, es histórica, es decir, progresa con la adquisición de nuevos conocimientos que sirven para clarificar, corregir o rechazar problemas que venían de antaño, de teorías o disputas anteriores, pero también para fijar verdades de carácter universal, la teoría platónica de las ideas intentó solucionar algunos problemas, clarificar algunas cuestiones y fijar algunas universalidades. La gran universalidad que Platón deja fijada para siempre, siguiendo a su maestro Parménides, es que el conocimiento no se reduce a los sentidos.⁴³

Por tanto, el reino de las Ideas, de la razón, es la *epistémé* (la verdadera ciencia) frente al reino de lo sensible, el mundo de la *dóxa*, de la opinión. Las verdades epistémicas son necesarias y no pueden ser de otra manera; las doxásticas son contingentes.

Platón tuvo la genialidad de percatarse de que la filosofía es como una *gigantomaquia* (lucha entre dioses y gigantes, un motivo míticoreligioso-artístico-escultórico) entre materialistas e idealistas. Siempre ha sido así, así es y así será. Lo cuenta en el *Sofista*.⁴⁴ ¿Por qué las palabras significan lo que significan? ¿Qué es el significado? En esta época había discusiones e investigaciones sobre la esencia del lenguaje. Cuando alguien sólo conoce un idioma y no sabe de la existencia de otros, suele creer que las palabras significan lo que significan, o bien por naturaleza y necesariamente, como quema el fuego, o bien porque alguna divinidad le ha puesto el nombre adecuado y así será eternamente. Pero cuando se comienza a conocer otros pueblos con costumbres y lenguas distintas y se sabe que para cada cosa hay palabras diferentes, se instala la necesidad de dar razón a ese hecho diferencial. En esta época, Heródoto ya había

difundido su obra histórica que introdujo en la sociedad ateniense el relativismo de las costumbres y de las lenguas.⁴⁵

¿Qué es el significado de las palabras? Richards y Ogden mostraron en un triángulo⁴⁶ que en cada palabra hay el signo, el significado y la referencia. El signo, verbal o escrito, siempre es convencional, es decir, para referirnos a algo mismo habrá tantas palabras distintas cuantos idiomas distintos haya; el significado, sin embargo, lo que ahora llamamos concepto, es decir, lo uno e idéntico «que nos pasa en el alma», en precisa y preciosa puntualización aristotélica, cuando oímos una palabra de un idioma y otra, distinta, de otro, referida a lo mismo, es fijo a todos los lenguajes, y lo es porque uniforme es la referencia.



Pongamos un ejemplo: la(s) casa(s) material(es) existente(s) es, *en esencia y en su télos*, idéntica en todos los pueblos y lugares, es la referencia, la realidad esencial y es uniforme; cuando pensamos en la casa, lo que nos pasa en el alma —lo que pensamos esencialmente— es lo mismo, es uniforme, sean cuales sean las palabras que pronunciemos o escribamos, sea *oikos, domus, casa, maison, Hause* o *house*, que, como se ve, son convencionales, pues hay tantas palabras distintas como idiomas, siendo el concepto idéntico, porque idéntica es la referencia. Platón pensó que la referencia era la idea, entidad tan real, verdadera e inmutable, tan idéntica a sí misma que se puede definir con absoluta precisión y, por tanto, su captación, es decir, el significado, también debía ser uniforme.⁴⁷

¿Qué es el conocimiento? ¿Qué la ciencia?

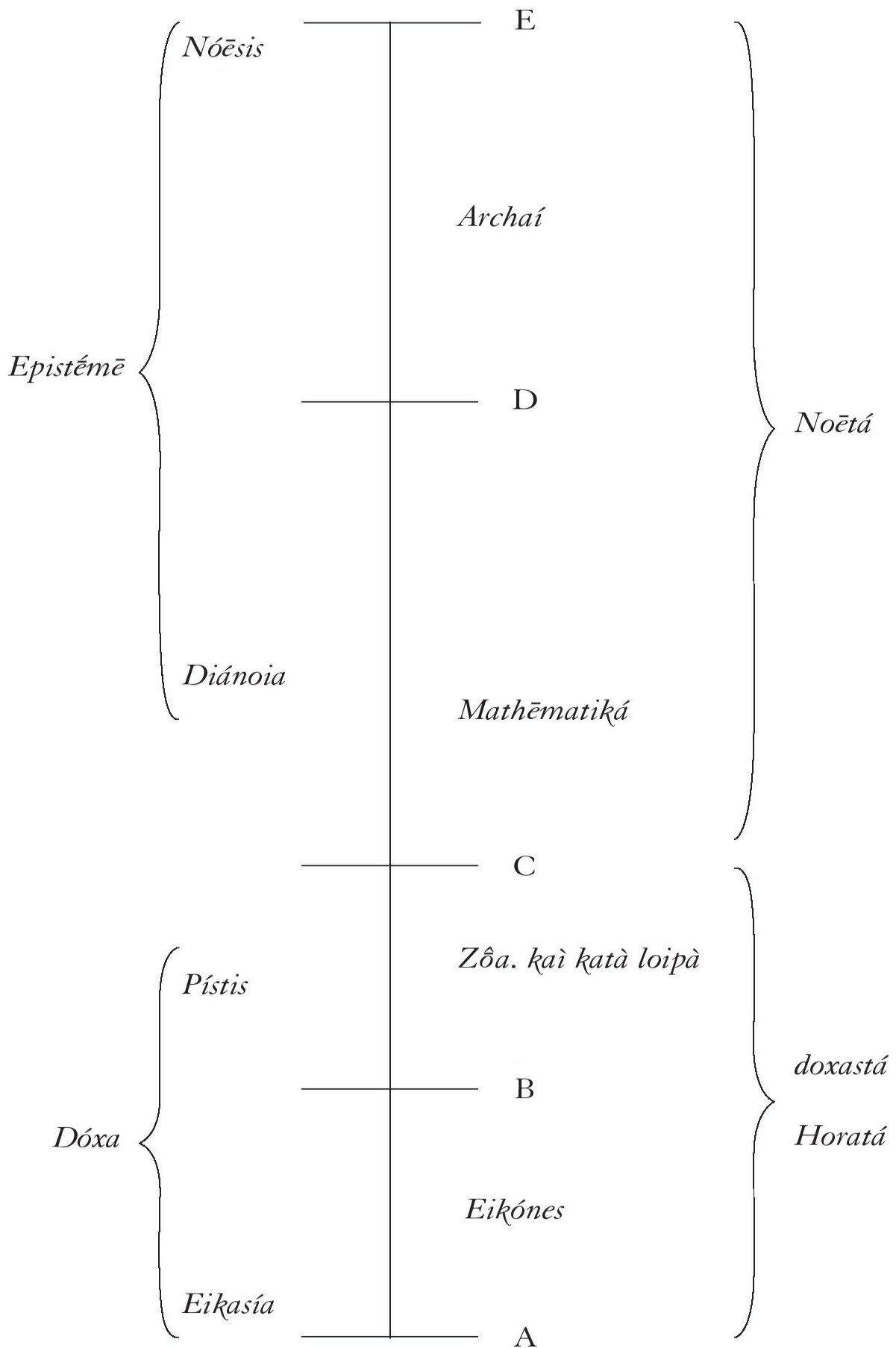
Hay conocimientos aproximativos, estadísticos, como los de la economía, incluso los del cosmos físico, pues, por ejemplo, ¿sabemos si una ley de la naturaleza, el orto y ocaso del Sol, es así necesariamente? No; como muy bien dijo Hume, su validez se basa en el hábito, en la costumbre; siempre hemos visto que el Sol sale cada día por el este y se oculta por el oeste; siempre todos, antepasados y presentes, lo hemos visto así y creemos en esta ley de la naturaleza. Se trata de un conocimiento firme, pero contingente. Pero ¿no sería deseable que el verdadero, el más firme conocimiento, la verdadera ciencia, tuviese un rango superior al hábito? Ese conocimiento superior sería el necesario, es decir, aquel cuyas proposiciones fuesen verdaderas necesariamente (hoy lo llamaríamos a priori o tautológico). Ese tipo de conocimiento, al que Platón llama *epistēmē*, sólo puede

ser el proposicional sobre las Ideas. Por lo tanto, la teoría de las Ideas de Platón sirve para clarificar la existencia de dos modos de conocimiento, que son, por una parte, el que versa sobre el mundo de las ideas (*epistēmē*) y, por la otra, el que versa sobre el mundo sensible (*dóxa*).⁴⁸

Todo esto Platón lo plasmó con plasticidad y fuerza en la alegoría de la línea y en la de la caverna, ambos en la *República*, libros VI y VII. El tema del conocimiento va ligado al del ser. Para los materialistas (Heráclito, sofistas), el ser se reduce a lo corporal, a lo extenso, y el único conocimiento válido es el conocimiento sensorial. Según Platón, la teoría de los materialistas es nefasta, pues excluye de la realidad todas las entidades inmateriales, como el alma; pero los materialistas se revuelven afirmando que el alma es una específica y especialísima organización de la materia.⁴⁹ Sin embargo ¿qué decir de la justicia, o de la belleza? ¿También serían específicas organizaciones de la materia? Los materialistas dirían que son actuaciones o cualidades de proporción que las comunidades reconocen y concuerdan como tales, justas y bellas.⁵⁰ Pero Platón, siguiendo a Sócrates y el espiritualismo dualista pitagórico, no podía aceptar que entidades tales como justicia, bondad, belleza, etc., fueran obras cuya esencia y definición dependiesen del consenso comunitario en su realización o efectivización. Platón pensaba que eran Ideas universales y eternas que, en este mundo, se hacían presentes pálidamente. ¿Y qué decían «los amigos de las Ideas», es decir, Parménides y sus seguidores? Que el ser es una idea captable sólo por la razón; que el ser es ingénito, inmóvil y perfecto. Y que el no ser no es. Platón es seguidor de Parménides, pero en su doctrina advierte dos graves problemas, que corrige. Por eso dice que hay que atreverse a cometer parricidio [contra el padre Parménides]. Que existe el movimiento y que existe el no ser,⁵¹ frente a la negación de ambos que efectúa el Eléata. Parménides habló del ser y del no ser de manera unívoca; si existe el primero no puede existir su contrario, y como es inmóvil, el movimiento no existe. Platón introduce una cuña en el inmovilismo unitarista de Parménides.

Es imposible que el movimiento no exista.⁵² En la unidad dual esencial de la verdadera realidad que es el alma que piensa la(s) idea(s)⁵³ hay el movimiento, que es la pura actividad reflexiva del pensar, el movimiento esencial. ¿Y qué pasa con el ser y el no ser? Es evidente que no ser se dice de dos maneras: como nada, que no existe, pero también como alteridad y diferencia, lo que permite crear proposiciones negativas significativas, verdaderas o falsas. Y el ser se imbrica esencial y constitutivamente con la identidad y la diferencia, avance claro de la famosa frase aristotélica «El ser se dice de muchas maneras» (*Metafísica*, libro IV).

Así pues, ¿qué es el ser (ontología) y el conocer (epistemología)? Ni el ser es sólo la materia, ni el conocimiento es sólo el sensorial [materialismo/sensualismo] —tesis de Heráclito y sus continuadores—, ni es sólo el ser uno aprehensible únicamente por la razón —tesis de Parménides—. ⁵⁴ En la *República* (510a/511e), Platón nos ofrece el siguiente esquema perfecto de los modos de conocer:



Hay cuatro tipos de conocimiento, que se corresponden con cuatro grados de realidad; son distintos y graduales, y «cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica». La *eikasía* (imaginación) es el grado de conocimiento más alejado de la verdad, pues su contenido, los *eikónes*,⁵⁵ son las imágenes que son reflejos del mundo exterior sensible,⁵⁶ que a su vez es reflejo del mundo intelectual.

Todo el arte (*téchnē*), la pintura, la escultura, la tragedia como representación, la escritura como imagen exterior figurativa del habla que es la proferencia de lo que el alma piensa, quedan relegados al último grado de conocer, al figurativo, que puede ofrecer imágenes erradas de nuestro mundo.⁵⁷ Los *eikónes* son imágenes del mundo físico y natural, del mundo externo, de nuestro mundo. Platón denomina *pístis* (que se puede traducir por «creencia») al modo de conocer el mundo. Es muy buena la expresión platónica para referirse al conocimiento de lo físico natural, pues significa creencia y confianza, es decir, un tipo de conocimiento basado en el hábito⁵⁸ pero que no posee la ineluctabilidad de lo necesario. *Eikónes* y mundo exterior constituyen el mundo de lo opinable (*doxastá*),⁵⁹ y sus formas de conocimiento son *eikasía* y *pístis*, que constituyen la *dóxa*. Así como los *eikónes* son imitaciones del mundo exterior, éste es imitación imperfecta del mundo superior. El mundo superior, el de lo inteligible (*noētá*), se divide en dos:⁶⁰ las entidades matemáticas, geométricas y similares (Platón las resume en *mathēmatiká*), cuya forma de conocimiento es la *diánoia* (conocimiento deductivo), y los *archaí*, cuya forma de conocimiento es la *noēsis* (inteligencia o intuición). Los matemáticos y los geómetras («quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares») dan por supuestas sus entidades, triángulos, números pares e impares; creen que las conocen y dan por sentado que son como las definen, es decir, las adoptan como principios evidentes.⁶¹ Además, los matemáticos y los geómetras recurren a los dibujos y figuras (es decir, a la materialidad de lo espaciotemporal). Hay que ascender «hasta el segundo segmento de la región inteligible», aquel que se capta sólo por la razón, aquel que no considera las hipótesis como principios sino como verdaderas hipótesis, peldaños y trampolines para llegar a lo anhipotético, al principio de todo.⁶²

No hay, pues, sólo un conocimiento sensorial (Heráclito) ni uno de razón (como postulaba Parménides). Hay cuatro tipos de conocimiento, como cuatro modos de realidad.

Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro operaciones que se generan en el alma; inteligencia, a la suprema; pensamiento discursivo, a la segunda; a la tercera asigna la creencia y a la cuarta, la conjetura; y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participan de la claridad. (*República*, 511d/e.)⁶³

¿Se puede ofrecer una descripción tan detallada del conocimiento y la realidad? ¿Hay más segmentos que los descritos aquí?

*La caverna. La soberbia metáfora*⁶⁴

Platón ha fundado ya la Academia. Luego, escribe la *República*, donde diseña un plan para la educación de los Guardianes. La metáfora de la línea y la de la caverna son el plan de estudios superiores; ambas metáforas están interconectadas. Son un símbolo en el que ambas se interexplican.

Imaginemos una vivienda subterránea, una caverna, larga e inclinada, en el fondo de la cual hay unos hombres encadenados desde niños, que no pueden moverse y que tienen que mirar necesariamente hacia delante, a la pared del fondo de la caverna; detrás, y en un plano superior, un fuego, y entre el fuego y los encadenados, una paredilla por detrás de la cual pasan unos hombres que llevan sobre sus cabezas variados objetos cuyas sombras (la de los objetos sobresalientes, pues los portadores no se ven) se proyectan sobre la pared del fondo. Los prisioneros piensan que las sombras que ven son la única y verdadera realidad. Sócrates dice que los prisioneros son como nosotros mismos. Supongamos que uno de los prisioneros fuese desatado y obligado a volverse y ver el fuego; sus ojos sentirían dolor y, al principio, antes de acostumbrarse, creería que las sombras que veía antes eran más reales que los objetos que ahora apenas entrevé. Si luego se viese arrastrado fuera de la caverna y tuviese que ver los objetos naturales y el sol, vería en primer lugar y con más facilidad las sombras e imágenes de los objetos y hombres, luego, los objetos y los hombres mismos, y finalmente el propio sol, «el sol que es quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían».⁶⁵

Quien ha salido de la caverna y ha visto lo real y la verdad, no querría volver a la anterior situación; pero hay que obligarle a bajar para enseñar y liberar a los que dentro han quedado.

—Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría⁶⁶ a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público.

—Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

—Mira también si lo compartes en esto: no hay que asombrarse de que quienes han llegado allí no estén dispuestos a ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas aspiran a pasar el tiempo arriba; lo cual es natural, si la alegoría descrita es correcta también en esto. (*República*, 517a-d.)

Al liberado, que ha ascendido a las alturas, hay que obligarle a retornar a la caverna para educar, liberar y desideologizar a los que han quedado dentro. Es la función liberadora de la filosofía.

—Por cierto que es una tarea de nosotros, los fundadores de este Estado, la de *obligar* a los hombres de naturaleza mejor dotada a emprender el estudio que hemos dicho antes que era el supremo, contemplar el Bien y llevar a cabo aquel ascenso y, tras haber ascendido y contemplado suficientemente, no permitirles lo que ahora se les permite.

—¿A qué te refieres?

—Quedarse allí y no estar dispuestos a descender junto a aquellos prisioneros, ni participar en sus trabajos y recompensas, sean éstas insignificantes o valiosas.

—Pero entonces —dijo Glaucón—, *¿seremos injustos con ellos* y les haremos vivir mal cuando pueden hacerlo mejor?

—Te olvidas nuevamente, amigo mío, que nuestra ley no atiende a que una sola clase lo pase excepcionalmente bien en el Estado, sino que se las compone para que esto suceda en todo el Estado, armonizándose los ciudadanos por la persuasión *o por la fuerza*, haciendo que unos a otros se presten los beneficios que cada uno sea capaz de prestar a la comunidad. Porque si se forja a tales hombres en el Estado, no es para permitir que cada uno se vuelva hacia donde le da la gana, sino para utilizarlos para la consolidación del Estado. (*República*, 519e-520a.)⁶⁷

Estos textos muestran dos ideas centrales del pensamiento de Platón, que algunos platonistas tan piadosos como fervorosos platónicos han negligido o malinterpretado, a saber: que la educación filosóficopolítica y organizativa de la *pólis*, si es necesario, se ha de imponer, y que hay que obligar a los filósofos a que retornen a la caverna.⁶⁸ Es el primer caso de la formulación de la teoría del absolutismo ilustrado, que Platón ya intentó implantar con sus experiencias sicilianas. La Academia tenía una clara impronta político-transformacional de las ciudades de la Hélade: imponer un sistema de gobierno (por supuesto, no democrático) utilizando un tipo de saberes. Es el modelo pitagórico.⁶⁹ Y en segundo lugar, este texto indica con claridad (igual que el libro X de la *República*) que Dios es el bien (*tò agathòn*) creador del reino de las ideas, como el Sol lo es del mundo natural.⁷⁰

Esta potentísima metáfora acepta varias lecturas. Una, la epistemológico-científica. El propio Platón nos induce a ella, al decir que hay que comparar la metáfora de la línea con la de la caverna. Las dos se interexplican. Eso es un símbolo. Quien conoce las ciencias positivas, pero no su fundamentación, es decir, las ideas que son su base, no conoce la verdadera ciencia, ni la verdadera realidad. Son los prisioneros de la caverna que se ven engañados por los portadores de objetos, que son los sofistas engañadores.⁷¹ Puede hacerse otra lectura, que llamaríamos histórico-política, la que dice que toda forma de Estado no organicista,⁷² que es la que el Académico propugnaba en la *República*, es equivocada y falsa. A nivel histórico serían especialmente las teorías de la sofística las que quedarían desautorizadas. Obviamente, al filósofo le compete una tarea educativa: debe adquirir el compromiso político de mezclarse en la sociedad para reformarla, aun a riesgo de que la comunidad, cristalización de conglomerados heredados mentales, sociales, de hábitos e intereses, religiosos, de sensibilidad, ideológicos, en suma, refractaria a los cambios, no acepte tal propuesta de reformar e incluso mate al educador. Hay una clara alusión a la tarea y el proceso de Sócrates.⁷³ Una tercera lectura sería la antropológica. Permítanme que me cite:

Esta metáfora representa lo que Platón piensa de la naturaleza humana en general y de esta vida, y su necesaria superación en la otra. La metáfora de la caverna es un denso tejido que resume literaria y metafóricamente todo el *corpus* platónico en general y la *República* en particular. Muestra la superación del *ser* en el *deber ser*. La naturaleza humana en su *eidólico* actuar se comporta como la metáfora *muestra*, pero *debe* comportarse como la alegoría *indica* y *propone*.⁷⁴

Y para finalizar, hay una cuarta lectura, que es la religiosa, que Platón tomó de los pitagóricos. El modelo doctrinal de los pitagóricos, pero también de todas las religiones dualistas y espiritualistas, salvíficas, postula la existencia de dos mundos: el de la temporalidad, imperfecto; perfecto, el inmortal. El alma, divina, pertenece al segundo. A causa de una falta cayó en el mundo de la materia, en el cuerpo. Es la famosa teoría del *sôma-sêma*, es decir, el cuerpo (*sôma*) es la tumba (*sêma*) del alma. En esta vida, el alma se ha de purificar mediante la virtud. Estas ideas se encuentran en dos importantes textos del *Fedón* y de la *República*.⁷⁵ Y, también, en el *Fedro*.

Alma y pólis

Platón rechazaba la *pólis* democrática, basada en la libertad de voto y en los sorteos para los puestos político-judiciales. Basándose en el principio de la división del trabajo,⁷⁶ sostenía que en la *pólis* deberían gobernar los mejores, como en el mundo de las ciencias y técnicas deberían gobernar los especialistas. ¿Cómo fundamentar un Estado racional, universal, definitivo, justo y no sometido a los vaivenes de la oportunidad (*kairós*) de los intereses cambiantes de los votantes?⁷⁷ Platón encontró la respuesta en la comparación entre el Estado y el alma. Y así creó la primera concepción política organicista. El Estado (la *pólis*) es un organismo como el alma. El alma es tripartita como tripartito es el Estado. El elemento más elevado del alma es la racionalidad; de la misma manera, la clase de los gobernantes (*árchontes*), los mejores, son el elemento racional, *logistikón*, de la *pólis*; gobernantes y alma poseen la virtud, el conocimiento supremo, la sabiduría (*sofia*); el alma posee otra facultad, la voluntad, el valor, el querer apasionado (*thymoeidés*), que debe seguir a la razón; pues bien, la *pólis* posee la clase de los guardianes (*phalakes*), que defienden la ciudad siguiendo los dictámenes de los gobernantes; voluntad y guardianes poseen el valor (*andreía*), y los *dēmiourgoi* (trabajadores) son el correlato de la parte más baja del alma, los apetitos o instintos (*epithymētikón*), que deben exhibir la templanza (*sōphrosynē*). Como ya escribí hace años, esta virtud, la *sōphrosynē*, debe ser propia de todas las clases sociales, pues supone la aceptación de la situación que a cada una le compete. Es claro que afecta especialmente a los miembros de las clases inferiores, pues en la medida que acepten su situación dependiente se evitará toda revolución (*stásis*); mas no hay que olvidar que también es necesaria para las clases superiores, a las que Platón les exige un tipo de vida duro y esforzado. Platón, en la época que escribía el *Fedón*, la *República*, el *Banquete* y el *Fedro*, estaba preocupado por dos importantes cuestiones: la creación de naturalezas excepcionales que determinasen las orientaciones de la *pólis*, y la felicidad del Estado

como totalidad. El esfuerzo y la violencia que los magistrados deben hacer sobre su propia naturaleza y personalidad para no abusar de su privilegiada situación no se logran mediante un sistema legal positivo, sino mediante la educación (*paideia*) que originariamente significa autocontrol y formación ideológica. En este sentido debemos leer toda la magna obra de Platón y una de las más importantes de ella, la *República*.⁷⁸

Cosmos, demiurgo y modelos. El alma

En la cultura judeocristiana, Dios crea el mundo de la nada.⁷⁹ En seis días, se precisa, y al séptimo descansó. En la cultura griega, el mundo era eterno. Heráclito lo expresa con precisión y contundencia en el siguiente estupendo fragmento: «Este cosmos [el mismo de todos] no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que siempre fue, es y será fuego eterno, que se enciende según medida y se extingue según medida».⁸⁰ Los materialistas, como Anaximandro, Heráclito y los atomistas Leucipo y Demócrito, sostenían que el origen del mundo, sea el *ápeiron*, el fuego o los átomos y el vacío, siempre habían existido. El *kósmos* es ordenación de los elementos materiales primigenios.⁸¹ Pero esa ordenación, en los mencionados, era material. Anaxágoras habló del *noûs* como ordenador del mundo.⁸² En el *Fedón* (95e-96a), Sócrates [Platón] se pregunta cuál es la causa del universo y cree que el *noûs* de Anaxágoras explicaría por qué el mundo es racional, por qué existen las leyes del universo, es decir, por qué existen el orden y la racionalidad, que no pueden ser por azar. Anaxágoras había estipulado el *noûs* como ordenador, pero luego no utiliza en absoluto la acción causal de la Inteligencia, sino sólo causas mecánicas, como «aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas» (*Fedón*, 98c). Sócrates se desespera porque entiende que Anaxágoras recurre al mecanicismo, olvidando la teleología. Platón piensa que si algo es de una manera determinada habrá que dar razón de por qué es así; habrá que mostrar su esencia, y la esencia radica en su finalidad.

Para Platón, la única explicación verdadera del cosmos es la explicación teleológica. La verdadera causa es la causa final. Lo importante no es saber cómo son las cosas, sino por qué son como son, y esto sólo puede explicarlo quien nos muestre el fin al que están destinadas. La filosofía de Platón es una filosofía de la forma, pero no debe olvidarse que la forma es lo que permite a una cosa cumplir la finalidad en la que consiste su verdadera naturaleza. Sólo podemos comprender la naturaleza y la forma de algo cuando entendemos el modo en que ésta le permite ejercer la función a la que está destinada.⁸³

La creación en el *Timeo* de Platón no es crear una realidad nueva desde la nada (*ex nihilo*); se trata de ordenar elementos eternamente existentes. Existen tres entidades: el ser, es decir, las ideas subsistentes, perfectas e inmutables; el devenir, es decir, la materia; y el espacio. Entre las Ideas moraba el demiurgo, que vivía contemplándolas. El demiurgo ordena los elementos que, mezclados y en desorden, estaban en el espacio. El espacio (*chōra* y *tópos*) es una realidad intermedia entre ideas y devenir.

Platón nos dice (*Timeo*, 50d) que en relación con los principios que componen las

cosas hay el padre, es decir, el ser eterno, las ideas como paradigma, la madre, que es el receptáculo, y el hijo, que es lo creado.⁸⁴ La ordenación de los elementos en el espacio según las Ideas la realiza el demiurgo. La figura del demiurgo es compleja: no es persona, no está separado del mundo, es algo ínsito a las ideas, está debajo de ellas; algunos (Cornford, Cherniss) creen que es un elemento mítico, otros que es el Alma del mundo, otros, en fin, la mente inherente al mundo, su racionalidad.⁸⁵

En los diálogos medios, por ejemplo en el *Fedón*, Platón habló de las ideas como causas de las cosas, pero sin especificar si hay un principio eficiente que hace que las causas actúen sobre el devenir. Por eso Aristóteles afirma que la teoría de las Ideas es metáfora y palabrería, algo puramente poético (*Metafísica*, I, 6, 991a22-23). Parece, pues, que habría una evolución de los diálogos medios al pensamiento maduro (tardío) de Platón. Escribe Á. Vallejo Campos:

La verdad es que en el *Filebo* Platón afirma claramente que, además de lo ilimitado y el límite, hay «una causa no desprovista de importancia que ordena y armoniza años, estaciones y meses, denominada muy justamente sabiduría e inteligencia». La diferencia, pues, entre el modelo, que son las formas, y el principio actuante sobre el devenir, que es el demiurgo o la inteligencia, parece consolidada en el pensamiento maduro de Platón. Timeo dirá que Dios ordenó el mundo, sirviéndose de formas y números.⁸⁶

El demiurgo quiso que el mundo fuese bueno y bello; por eso el modelo fueron las Ideas y los números, conforme a la armonía musical;⁸⁷ tomó, en primer lugar, la Idea de animal viviente perfecto⁸⁸ para crear un mundo que fuese un animal viviente.⁸⁹ Crea, en primer lugar, el alma del mundo, que sería el principio de la vida. Ningún elemento material interviene en la formación del alma del mundo, sólo principios ideales, como lo idéntico (*tautón*), lo diverso (*tháteron*) y la esencia (*ousía*). La identidad y la diversidad generan el movimiento y el pensamiento.⁹⁰ Luego, forma el cuerpo del mundo, haciendo una gran bola, una esfera, la figura más perfecta, compuesta por todos los elementos que estaban mezclados, el aire, el agua, el fuego y la tierra. Unió el alma del mundo y el cuerpo del mundo, y el cuerpo del mundo comenzó a vivir. Creó del fuego y una forma esférica a los dioses celestes, astrales (las estrellas fijas), con dos movimientos, de rotación sobre sí mismos y de traslación, siguiendo el movimiento del último cielo en el cual se hallan alojados,⁹¹ a quienes encargó que crearan a los mortales, y también a los vegetales, los peces y las aves. El alma humana tiene tres partes: la racional e inmortal, que la crea el demiurgo, y la pasional, dividida en la irascible, situada en el tórax, y la concupiscible, ubicada en el abdomen. La parte racional e inmortal fue creada por el demiurgo aprovechando los restos que quedaron en la cratera.⁹² Así pues, el hombre participa de la divinidad por su alma racional.⁹³ Desordenados y mezclados en el caos estaban los elementos, a los que el demiurgo ordena y da forma según las ideas, los números y las figuras (*Timeo*, 53b, *eídesi te kai arithmoís*). El demiurgo crea la tierra en el centro del universo, con forma esférica. A la tierra se le asigna el cubo, pues la tierra es el elemento menos móvil; la pirámide se asigna al fuego (el «más móvil», el que tiene «las aristas más agudas y cortantes en todas direcciones»); el octaedro se asigna al aire, y

el icosaedro, al agua. La matematización del cosmos es un gran logro de Platón, un adelanto a la ciencia moderna.

Platón estaba seguro de que la obra divina no sólo era visible en los movimientos ordenados de los cuerpos celestes, sino en una materia que encerraba a nivel microscópico las huellas de un plan racional. Esta idea de que el cosmos obedecía a principios matemáticos estaba unida en Platón al deseo de mostrar que el mundo de la *physis* podía obedecer a los mismos principios que la acción moral. Pero Kepler y Galileo sabrán ver en ella un principio fecundo que, unido a la observación y a la experiencia, se convertirá en una de las raíces de la ciencia moderna.⁹⁴

Dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento, que les son afines. (*Timeo*, 47b-c.)

El hombre es parte del mundo porque, en definitiva, fue creado por el demiurgo. Pero además, el cosmos astral funge de modelo para el hombre. Los movimientos de los astros son regulares y ordenados, es decir, bellos. El pequeño y desarreglado mundo de nuestra alma, con las tiranteces e invasiones de la parte racional por las inferiores,⁹⁵ si contempla la belleza del cosmos intentará imitarlo, con lo cual la astronomía deviene origen de la ética, es decir, del mejoramiento de la conducta humana.

¿Por qué Platón expulsa a los poetas de la pólis? El arte

Si en alguna ocasión llegara a suceder que vinieran a nosotros algunos de nuestros autores serios —eso dicen—, los trágicos, y nos preguntaran lo siguiente: «Extranjeros, ¿podemos frecuentar el territorio de vuestro Estado o no, y, además, podemos traer y representar nuestra poesía o qué habéis decidido hacer en tales asuntos?», ¿qué sería correcto contestar a esos grandes varones, pues? A mí me parece que lo siguiente: «Excelsos extranjeros, diremos, también nosotros somos poetas de la tragedia más bella y mejor que sea posible. Todo nuestro sistema político consiste en una imitación de la vida más bella y mejor, lo que, por cierto, nosotros sostenemos que es realmente la tragedia más verdadera. Poetas, ciertamente, sois vosotros, pero también nosotros somos poetas de las mismas cosas, autores y actores que rivalizan con vosotros en el drama más bello, del que por naturaleza sólo la ley verdadera puede ofrecer una representación, tal como es nuestra esperanza. No creáis, por cierto, que nosotros os dejaremos levantar alguna vez, tan fácilmente, escenarios en la plaza y presentar las actuaciones de actores de bella voz, que hablen más fuerte que nosotros, ni que os encargaremos dirigiros a los niños, las mujeres y a todo el populacho, diciendo de las mismas costumbres e instituciones cosas que no son las mismas que las que decimos nosotros, sino, por lo general, contrarias en su mayor parte. Pero es que estaríamos completamente locos, no sólo nosotros sino también cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que estamos diciendo ahora, antes de que su magistratura juzgara si lo que habéis compuesto se puede decir y es apto para ser dicho en público o no. Ahora bien, hijos descendientes de las débiles musas, mostrad primero a los magistrados vuestras canciones que nosotros las compararemos con las nuestras y, en caso de que sea evidente que dicen lo mismo o mejor lo que nosotros decimos, os permitiremos hacer una representación, pero si no, amigos, nunca podríamos dejaros.»⁹⁶

Y en otro diálogo escribe el Académico:

—Por consiguiente, no sólo a los poetas hemos de supervisar y forzar en sus poemas imágenes de buen

carácter —o, en caso contrario, no permitirles componer poemas en nuestro Estado—, sino que debemos supervisar también a los demás artesanos, e impedirles representar, en las imitaciones de seres vivos, lo malicioso, lo intemperante, lo servil y lo indecente, así como tampoco en las edificaciones o en cualquier otro producto artesanal. Y al que no sea capaz de ello no se le permitirá ejercer su arte en nuestro Estado, para evitar que nuestros guardianes crezcan entre imágenes del vicio como entre hierbas malas, que arrancaran día tras día de muchos lugares, y pacieran poco a poco, sin percatarse de que están acumulando un gran mal en sus almas. Por el contrario, hay que buscar los artesanos capacitados, por sus dotes naturales, para seguir las huellas de la belleza y de la gracia. Así los jóvenes, como si fueran habitantes de una región sana, extraerán provecho de todo, allí donde el flujo de las obras bellas excita sus ojos o sus oídos como una brisa fresca que trae salud desde lugares salubres, y desde la tierna infancia los conduce insensiblemente hacia la afinidad, la amistad y la armonía con la belleza racional.

—Con mucho, ése sería el mejor modo de educarlos. (*República*, 401b-d.)

He citado estos dos textos porque creo que son claves para entender la posición de Platón en torno al arte, y en concreto y especialmente, en torno a la tragedia. Platón critica todo tipo de arte desde un punto de vista epistémico-ontológico. Como ya vimos (*República*, libros VI y VII, metáforas de la línea y de la caverna), las obras de arte son iconos, que son reflejos del mundo natural, que, a su vez, es reflejo de las Ideas, y su conocimiento es *eikasía*, representación, imagen, conjetura. Los productos del arte y su conocimiento son los grados más alejados de la verdad. El arte es pura imitación (*mímēsis*). Pero si critica especialmente a la tragedia, lo hace por razones políticas, morales, religiosas y educacionales.

Platón ideó una *pólis* (Estado) que creía racional por organicista, extensión del alma y sus partes; por eso, es la única verdadera; desde ese punto de vista, la democracia, el gobierno del pueblo, era como la parte más baja del alma. En esta época, la forma de gobierno en Atenas era la democracia, que Platón aborrecía. Y en la democracia floreció la tragedia. La tragedia era un género dramático, literario y representativo que, basándose en las sagas épicas (Homero y otros),⁹⁷ representa hechos, acciones, situaciones de la mitología y las sagas arcaicas de Grecia: la guerra de Troya —en la *Orestíada*—, el mito de Prometeo —en *Prometeo encadenado*—, las guerras médicas —en *Los persas*—,⁹⁸ la saga tebana —en *Antígona* y *Edipo Rey*—,⁹⁹ la historia de la religión dionisíaca, su penetración en Grecia,¹⁰⁰ etc. Pero con el lenguaje del mito de las sagas y de la historia alumbran y reflexionan sobre problemas y situaciones contemporáneas; así, por ejemplo, la *Orestíada* es un canto a la institución del jurado —ubicado en el Areópago— que arrumbaba la vieja ley del talión de las tribus y fraternidades;¹⁰¹ *Antígona* representa el eterno problema de la lucha entre el derecho estatal y el privado, etc. Las tragedias eran un género popular que se representaba en los grandes teatros de las principales *póleis*, especialmente en Atenas, en las fiestas más señaladas (primavera, etc.) en honor de Dionisos,¹⁰² el dios transformista, el dios de la máscara, el dios del teatro. Las tragedias transmitían ideología; es decir, bajo envoltorios histórico-mitológicos difundían los ideales de la democracia, que en gran parte también los expandía la sofística.¹⁰³ La tragedia cantaba los logros de la *pólis*, prevenía contra los retrocesos que podían provocar los políticos egoístas, pero en todo caso tematizaba y sometía a discusión las vidriosas

relaciones entre el poder y la sociedad. Contra esa cultura de la libertad confrontada en debates agonísticos para discernir y discutir dónde se hallaba la verdad se rebela Platón desde la concepción dogmática. El Estado orgánico, moral y racional, no admite que las representaciones trágicas muestren dioses indecorosos, realizando acciones no adecuadas a la moral ni a la compostura,¹⁰⁴ tampoco que los héroes se comporten de maneras humanamente exageradas.¹⁰⁵ Platón pensaba que la educación que difundían las representaciones trágicas era reprobable y destructora de una ciudad ideal; por eso debía ser censurada. Creía que los espectadores tendían a imitar lo negativo.¹⁰⁶ Frente a todo ello, el Académico ofrecía una educación puritana, intelectualista, filosófica, en suma, según él, que dibujó extensa y cuidadosamente en la *República*, al crear el plan de educación y formación para los gobernantes.¹⁰⁷ Pero la tragedia eleva la circunstancia griega a categoría universal. Nietzsche clarificó, de una vez por todas, que la tragedia reivindicaba las zonas y los aspectos más oscuros, sombríos e irracionales de lo humano en Grecia, y siempre, que el Estado, pretendidamente racional, por dominador, reprime. Pero la tragedia también nos enseña que toda exageración es castigada y que la humanidad tendente a la soberbia aprende a través del dolor.¹⁰⁸ Platón aborrece la dialéctica entre la luz y la oscuridad, entre Apolo y Dionisos, entre la razón y los instintos, la lucha (*pólemos*) existencial, y enseña la dominación y el control de lo instintivo a favor del triunfo de la razón, ligada al poder. El debate es, en el fondo, político.

La tragedia se representaba; era, por tanto, un género oral. Platón, amante también de la oralidad como transmisión de la filosofía, tal y como se realizaba en las discusiones y debates en la Academia, pero percatándose de que la escritura había triunfado definitivamente y ya no se podía transmitir el saber al mundo y al futuro de otra manera, adopta la genial solución de escribir diálogos, la forma de escritura más cercana a la oralidad. Así entra en colisión con la tragedia por la difusión de su ideología.

A modo de coda. La influencia de Platón

La filosofía de Platón hunde sus raíces en la filosofía presocrática anterior; recoge sus temas, los supera y perfecciona, en unos casos, y los critica, en otros. Su teoría del conocimiento (metáfora de la línea) es una superación y ampliación del reductivismo de Heráclito (materialista y sensualista) y del racionalismo de Parménides (racionalismo exagerado). La teoría platónica del conocimiento es sutil y matizada. Hay varios tipos de conocimiento: *eikasía*, *pístis*, *diánoia* y *noēsis*, que van del más imperfecto al más perfecto. Nunca más se han descrito con tal precisión los modos de conocer. Esta teoría no ha sido superada ni es superable.

Fundamental en la filosofía de Platón es la radical dualidad alma-cuerpo, lo que propicia una visión espiritual de la vida, que orienta la moral y una antropología dualista, así como una peculiar concepción del conocimiento como *anámnēsis* (recuerdo), que implica la existencia del alma separada.¹⁰⁹ Esta teoría la habría tomado de los pitagóricos.

Algunos modernos (por ejemplo, Russell y otros) han intentado ofrecer una explicación racionalista. Contra ellos, Cornford escribe:

Algunos críticos modernos desean, tal vez, transformar la doctrina de Platón en algo que nosotros podamos también aceptar, presentan la teoría de la *anámnesis* de una manera tal que deja de tener conexión con la preexistencia del alma. Pero Platón, evidentemente, creía en la inmortalidad, y en el *Fedón*, donde se afirma la reminiscencia, aparece como la única prueba de la preexistencia que es aceptada como satisfactoria por todos los que intervienen en la conversación.¹¹⁰

El espiritualismo e idealismo platónico se consolidó, también, en gran parte, como reacción contra la sofística: éste fue un movimiento empirista, sensualista, relativista y agnóstico. Pero en el fondo, los paradigmas que separaban a Platón de la sofística eran políticos: la sofística era, en la mayoría de sus autores, la filosofía, el discurso y la narración de la democracia, mientras que Platón propugnaba un Estado autoritario, organicista; un despotismo ilustrado.¹¹¹

La difusión de la *Historia* de Heródoto contribuyó a introducir en la sociedad ateniense un panorama de relativismo al mostrar un abanico de costumbres y valores de otras culturas muy diferentes a las atenienses.

La obra de Platón es una poderosa contribución a la filosofía de las formas. No solamente no existe materia sin forma, sin algún tipo de con-formación, sino que la forma es la *arché*. Se trata de una idea pitagórica desarrollada. Hay que buscar las formas de todas las cosas, ya los sólidos regulares que siendo las formas de los elementos componen el mundo,¹¹² ora los significados fijos bajo los signos cambiantes, convencionales,¹¹³ o también la esencia de los números, pues los números operacionales son reflejo de las ideas numéricas,¹¹⁴ así como la belleza y la bondad como fuente, esencia e ideas de la vida bella y buena. La teoría hilemórfica de Aristóteles sigue la estela marcada por Platón, pero aplicándole una variación sustancial: la forma o la idea no son entidades subsistentes extraespaciotemporales, preexistentes y postexistentes, sino que son algo de y en la materia.

Para la vida política, social, ética y estética, las formas funcionan como anhelos de perfección. Por eso, Emilio Lledó utiliza la bella expresión «el deseo de las Ideas», aspecto muy interesante que considerar:

Hay dos mundos dentro del mundo de los hombres: el que vive en el cuerpo, el mundo de la necesidad biológica, el mundo que transforma todo en subsistencia, en permanencia, lo más firme posible, dentro de la naturaleza, y el que vive la mente, el mundo de la libertad intelectual, el mundo que levanta, sobre la simple presencia de las cosas y los hombres, una luminosa y complicada constelación de deseos y sueños, de interpretaciones y sistemas conceptuales. Toda la realidad material que tocamos y que no es naturaleza ha surgido, sin embargo, como producto de ese mundo ideal que sólo existe en el lenguaje y en esa materia conformada como escultura o como vasija. Y es posible también que las Ideas platónicas encuentren su asiento en el entramado de la mente, del lenguaje y de los deseos. Lo importante es configurarlas como estímulos intelectuales, en los que sólo se descargue aquello que tira del hombre hacia lo alto.¹¹⁵

La honda espiritualidad y purificación del alma mereció en Platón páginas espléndidas

que han influido en el pensamiento occidental. La muerte de Sócrates en el *Fedón*, las pruebas de la inmortalidad del alma en el mismo diálogo, el modo ascético de vida del filósofo, que rechaza los placeres del cuerpo y los sentidos y anhela sólo conocer, libre de estorbos y ataduras sensitivas, es decir, tras el morir, han influido en todas las concepciones espiritualistas y místicas de Occidente.¹¹⁶ En algunos diálogos, especialmente el *Fedón*, el alma va asociada sólo a la razón, siguiendo la estela del racionalismo socrático, pero en otros (*República* 441b y diálogos posteriores) hay una lucha dentro del alma entre la razón y otros elementos, como el colérico. Esa ambigüedad se debe, como muy bien lo vio E. R. Dodds, a que la idea del racionalismo, que identifica alma con razón, se ve penetrada de otras ideas de otras culturas, como bien lo ha recogido Álvaro Vallejo Campos:

La causa de ello [de la oscilación entre el alma como razón pura y la existencia en ella de otros elementos no racionales], como ya he adelantado, está en la existencia de motivaciones distintas en el pensamiento platónico: por un lado, el intelectualismo socrático y su insistencia en la razón como elemento fundamental del alma; por otro, la idea religiosa de la caída, que no puede apoyarse en tales fundamentos.¹¹⁷

Ahora bien, la idea del alma asociada a la razón ha tenido una gran influencia en la filosofía, así como en la cultura y en la espiritualidad occidental. ¿La cumbre? Descartes.

Uno de los aspectos más importantes y más fascinantes de la obra de Platón es el embellecimiento que imprime a la filosofía mediante la utilización del diálogo como modo de expresión, y de la potencia literaria del mito. En la época de Platón, a causa del laicismo de la sofística, el mito había perdido su sacralidad y, por tanto, se había convertido en metáfora o alegoría. Pero Platón no se preocupa de si el mito ha llegado a alegorizarse o no, sino que lo usa libérrimamente como elemento consustancial de una cultura y de un modo poetizante de decir; así, la obra del Académico es una filosofía estética. Esta idea no puede ser expresada mejor que como lo hace Emilio Lledó cuando escribe:

Los mitos flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico. No hay nadie que pueda monopolizar su interpretación, ni, en consecuencia, nadie que pueda obligar a un acto de sumisión, frente a unos administradores de la supuesta verdad que encierran. Los mitos no tienen verdad ni la pretenden. Son bloques de ideología que ningún griego se atrevió a utilizar exclusivamente. Por eso, su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad. Una ideología suelta, sin que pudiera imponerse por la fuerza, no era más que un estímulo para la inteligencia, una fuente de sugerencias que presagiaba aquellas palabras de Kant en el prólogo a la primera edición de su *Crítica de la razón pura*: «La mente humana tiene un destino singular; en un género de conocimientos, es asediada por cuestiones que no sabe evitar, porque le son impuestas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder, porque sobrepasan totalmente el poder de esa mente». Estas cuestiones inevitables: destino, muerte, felicidad, justicia, amor, se entretajan en la materia de los mitos. No hay ciencia que pueda levantar, ante ellas, la ceñida lectura de una semántica que, como la vida, es inagotable. Los «jardines de letras», dice Platón, hay que plantarlos para «la edad del olvido» (*Fedro*, 276d), para cuando haya que atesorar «medios para recordar». Los mitos traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas abiertas que, aunque sin respuesta, dan sentido y contenido a la existencia.¹¹⁸

Los pasajes del *Fedro* (275a-275d), donde se habla de la escritura comparándola con la pintura, que muestran pero no explican, por lo cual necesitan una mayéutica, y la circulación de los escritos por todas partes, al igual que los mitos, que por todos pueden ser leídos y escuchados,¹¹⁹ son textos de gran penetración respecto a la esencia de la creación literaria.¹²⁰

La influencia de la obra platónica en toda la cultura occidental ha sido enorme y poderosa. Así, la Academia de Platón pervivió durante mucho tiempo; la teoría de las Ideas fue sometida a discusión y debate y, en general, se fue matizando un sentido matemático-pitagórico y restringiendo las Ideas a los números. Tras la muerte del maestro, Espeusipo, Jenócrates y Crates fueron los escolarcas de la Academia antigua. Luego, la Academia fue penetrada por el escepticismo, destacando filósofos como Arcesilao y Carnéades. El neoplatonismo florece en Siria (Jámblico), Pérgamo, Alejandría, Atenas (Proclo), Occidente (Boecio) y Roma (con el gran Plotino). El platonismo influye en el cristianismo, cuyo gran difusor, san Pablo, se inspira en las doctrinas del Académico, así como los evangelistas.¹²¹ San Agustín, el potente pensador cristiano, bebe en las doctrinas platónicas,¹²² así como toda la filosofía escolástica. En la Edad Media, los monasterios se organizan siguiendo, en gran parte, el modelo de la Academia de Platón. El Renacimiento cultivó la filosofía platónica con amor e intensidad; así, la primera traducción latina la realiza Marsilio Ficino,¹²³ y A. Manucio publicó, en Venecia, la primera edición príncipe de Platón, la primera edición del original griego, preparada sobre los manuscritos más antiguos.

Todos los grandes filósofos de todos los tiempos (Kant, Hegel...) han comentado, alabado, corregido o puntualizado las teorías del Académico. El romanticismo y el idealismo (Hölderlin, Hegel, A. N. Whitehead, Nicolai Hartmann) recrearon las doctrinas áureas de Platón con afán y unción. «Las obras de conjunto sobre Platón son abundantes y algunas de ellas han marcado las investigaciones de cada época.»¹²⁴ También ha habido críticos enconados de Platón; por ejemplo Nietzsche, que lo acusó de su tan edulcorada como fea y cínica conciencia, base de su moralidad. A modo de conclusión, pues, es evidente que a Platón le compete una situación privilegiada, tanto en la historia de la filosofía general como en la historia de la filosofía griega, en particular: la de haber erigido un sistema filosófico a base de incorporar y fusionar todos los aspectos de la cultura entonces conocidos: filosofía, derecho, matemáticas, mitos, literatura, medicina, arte-arquitectura, escultura, pintura, urbanismo, etc.

La filosofía de Platón es la búsqueda de lo Universal en las individualidades concretas. De éstas se parte para, viendo en ellas los reflejos de las Ideas, comprenderlas en su esencia, y criticar a los circunstancionalistas, contingencialistas y empiristas que creían que la *esencia de lo que hay* es lo que hay y no lo que, trascendiéndolo, lo funda y justifica. En este sentido cabría decir que Platón es el filósofo griego por excelencia, por antonomasia, el remate o montera de tendencias ínsitas en la filosofía griega; por supuesto que comparte dicho mérito, en parte, con Aristóteles. Pero Platón es un autor complejo y dialéctico. Si, por un lado, es el remate o montera de las tendencias griegas

que procedían de lo concreto a lo abstracto, por otro lado sería antigriego, en el sentido de que separa, de manera radical, el Universal de lo sensible, insertando lo Universal en un *tópos* extraespaciotemporal. Es como si la impresionante, por contenida, armónica y fruto del vigor por la vida y la victoria, belleza del Partenón, basada en el equilibrio y la proporcionalidad dinámicos, se elevase a los cielos y a ellos tuviésemos que alzar la mirada para, luego, bajarla a la Acrópolis, en desencantado, sisífico esfuerzo por lograr el encaje perfecto. Completa a Platón Aristóteles, quien vuelve a colocar la proporción y armonía entre las columnas. Pero este camino «arriba y abajo» fue necesario para fijar el estatuto de la *epistémē*, y el inicio del andar platónicodiotímico hacia arriba fue no sólo necesario, sino bella aventura de insatisfacción con la *aquendidad*, es decir, supone una hermosa *paideía* reformadora. Pero para completar el cuadro, si Platón es antigriego en el sentido antes mentado de la separación-superación (ello se ve muy bien en la *República*, donde la *pólis* diseñada es tan perfecta y universalista que deja de ser griega por utópica), tal separación tiene su orto en las teorías órficas que, a creer de E. Rohde y Dodds, no eran griegas, pero se asentaron (¡y con qué persistencia!) en el suelo y mentes griegas; teorías órficas que partían de la separación alma-cuerpo.

La espléndida alegoría de la caverna (*República*, libro VII) es una impresionante metaforización de tal dualidad. Muestra tal alegoría algunas dramatizaciones y varios aspectos de la *paideía*: *a)* la dramatización del conocimiento, o dicho de otra manera, cuán difícil es ascender desde los sentidos al conocimiento de las Ideas; *b)* la del dominio de sí mismo o, diciéndolo con otras palabras, el esfuerzo, drama interior, por domeñar los instintos y pasiones, para que el alma, liberada del cuerpo, pueda ascender a lo divino, su lugar natural; *c)* el drama —creía Platón— de la vida político-institucional de la Hélade; y *d)* los consiguientes aspectos de la *paideía*: el prisionero liberado ha de tornar a las tenebrosidades de la caverna para enseñar a sus antes compañeros a ascender por el camino de la libertad.

Dicha filosofía de la totalidad universalizadora de las variabilidades concretas tiene su correlato formal en la específica manera platónica de transmitir la filosofía: el diálogo. El diálogo es el movimiento agónico de visiones diferenciadas y contrapuestas del que emerge la verdad.

OBRA

Clasificación y cronología de los diálogos platónicos

Los diálogos de Platón, articulados en cuatro períodos, son los siguientes. El que va de 393 a 388 a.C., denominado período socrático y al cual pertenecen los siguientes diálogos (enumerados aquí según la cronología establecida por Emilio Lledó):¹²⁵ *Apología de Sócrates*, que es una defensa del gran ateniense condenado a muerte por la democracia; *Critón*, o del deber, en el que Sócrates se niega a huir de la cárcel, incumpliendo la legislación; *Ion*, del nombre de un rapsoda homérico, que versa sobre la

Iliada y sobre la inspiración poética; *Lisis*, o sobre la amistad; *Protágoras*, que versa sobre los sofistas y sus métodos y prácticas; *Laques*, del nombre de un general y que versa sobre el valor; *Cármides*, acerca de la sabiduría moral; *Eutifrón*, o de la piedad y la pertinencia o no de la delación. Estos diálogos se caracterizan por reflejar fielmente la figura de Sócrates y la situación de la época, que el gran ateniense intenta transformar, moralizándola. El segundo período, que se extiende entre 388 y 385 a.C., fundada ya la Academia, contiene los siguientes diálogos: *Hippias Menor*, o de lo falso; *Hippias Mayor*, o de lo bello; *Gorgias*, donde se critica el derecho del más fuerte, teoría querida en ciertos medios sofísticos y que culmina con un gran mito escatológico; *Menéxeno*, una oración fúnebre, parodia de la de Pericles; *Menón*, sobre la virtud, y donde aparece la famosa teoría de las Ideas y la teoría de que el conocimiento es recuerdo; *Eutidemo*, el discutidor; *Crátilo*, o sobre la exactitud de las palabras. En estos diálogos comienza a esbozarse la teoría de las Ideas y lo que luego, en posteriores diálogos, serán las doctrinas específicas de Platón: la belleza de los mitos, el pesimismo sobre la naturaleza humana, las influencias órfico-pitagóricas, la importancia que concede a las matemáticas, etc. Se suele llamar a este período de transición, que deja paso al tercero o de madurez (del 385 al 370 a.C.), de eclosión poética y filosófica y al cual pertenecen las grandiosas obras: *Banquete*, o del amor; *Fedón*, acerca del alma; *República*, libros II-X (por muchas razones, sobre todo filológicas, parece que el libro I de la *República* fue un tratado anterior, situado entre *Eutifrón* y *Gorgias*. Algunos críticos creen que llevaba el nombre y título de *Trasímaco*); *Fedro*, o de la belleza. Y el cuarto período o de la vejez (369-347 a.C.), con *Parménides*, acerca de la teoría de las Ideas y el sometimiento a críticas de ciertos aspectos de dicha teoría; *Teeteto*, que es una discusión sobre la ciencia; *Sofista*, sobre el ser y donde despliega una crítica a los sofistas, una muestra de qué es la ciencia de las Ideas, la relación entre éstas, la jerarquización de las mismas y la dialéctica; *Político*, o sobre la verdadera ciencia real; *Filebo*, sobre el placer; *Timeo*, o acerca de la naturaleza; *Critias*, o sobre la Atlántida; *Leyes*, que es un minucioso tratado de legislación arropadora de su *República*, aun cuando se observan notorias diferencias respecto de aquélla. Respecto a las *Cartas*, es casi segura la autenticidad de la VII, que es una autobiografía importante para conocer cómo Platón intentó poner en práctica sus ideales políticos y fracasó. Existe una enorme bibliografía sobre los problemas que hay a la hora de cronologizar los diálogos.

Diálogos socráticos (393-388 a.C.)

La *Apología de Sócrates*, junto con el *Critón* y el *Eutifrón*, son los tres diálogos que tratan del juicio y la condena de Sócrates,¹²⁶ por ello aunque parece que no fueron escritos en este orden se agrupan así en nuestra edición. También relacionamos con este primer grupo *Ion*, *Lisis*, *Cármides*, *Hippias Menor*, *Hippias Mayor*, *Laques* y *Protágoras*.

Apología de Sócrates

Sócrates era un personaje incómodo para el gobierno democrático. Ello dio pie a que

Meleto (un poeta contemporáneo) presentara ante el arconte rey una acusación que rezaba: «Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas» (*Apología*, 24b-c). A la presentación de la acusación se asociaron el orador Licón y Ánito, un influyente político demócrata, que colaboró en la caída de los Treinta Tiranos, estratega y arconte, que fue el verdadero instigador de la acusación. Cuando la democracia derrocó la tiranía de los Treinta, concedió una amnistía política, como consecuencia de la cual no se podía acusar a Sócrates de delitos políticos. Así pues, la acusación fue por impiedad (*asébeia*), delito gravísimo, y por razones sociales, por corromper a los jóvenes. Corromper a los jóvenes quiere decir apartarlos de su vida burguesa, la normal, para conducirlos por el camino incierto de la filosofía que predicaba Sócrates, que no era una práctica filosófica rentable económicamente (como lo era la de los sofistas) ni una práctica filosófica de escuela, es decir, institucionalizada (como la de los pitagóricos, la Academia de Platón o el Liceo de Aristóteles), sino que practicaba una filosofía callejera y ágrafa, irrentable total, según la sociedad establecida.¹²⁷

Sócrates se defendió personalmente de las acusaciones.¹²⁸ Tras la primera votación condenatoria de Sócrates, Meleto propuso la pena de muerte. Entonces Sócrates hizo su contrapropuesta, que reza como sigue:

Así pues, propone para mí este hombre [Meleto] la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mí vez, atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? [...]. ¿Qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo¹²⁹ con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo. (*Apología*, 36b-37a.)

Los jueces tomaron esta contrapropuesta como una burla orgullosa. Y así Sócrates fue condenado a muerte, a beber el veneno de la cicuta.

La *Apología de Sócrates* es un texto bello de Platón, inmaculado literariamente y que ha fijado para siempre una imagen moralmente idealizada de Sócrates, aunque no es seguro que refleje la realidad.

Critón (o del deber)

Critón era un acaudalado amigo de Sócrates que subvenía a sus necesidades económicas. Entre la condena a Sócrates y su cumplimiento transcurrió un mes, más o menos.¹³⁰ En ese tiempo, Critón y otros amigos de Sócrates le propusieron ayudarle a fugarse de la cárcel. Sócrates rehusó con vehemencia, argumentando que incumpliría la ley. Si uno cree que la ley es injusta, ha de convencer al pueblo para que la cambie, pero no la ha de violar. En una fantástica prosopopeya¹³¹ las leyes hablan y dialogan con Sócrates, y éste dice que ellas le comunican que no pueden ser violadas; si no se está de acuerdo con

ellas, deben ser cambiadas, pero no vulneradas.¹³² Por eso, no puede evadirse de la cárcel. Dicen las leyes:

Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongamos en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí [...]. Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que en la medida de tus fuerzas has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice. (*Critón*, 54b-d.)

El *Critón*, por tanto, es un espléndido diálogo en defensa de la ley de la *pólis*.

Eutifrón (o de la piedad)

Sócrates acude al Pórtico del arconte rey, donde este magistrado ejercía sus funciones, que eran sobre asuntos sociales, familiares y religiosos, y por tanto, también sobre delitos de sangre. Sócrates acude a declarar por la acusación de impiedad (*asébeia*) que contra él ha presentado Meleto. Allí se encuentra, en la antesala, con Eutifrón. ¿Qué llevaba por allá a éste? Pues va a prestar declaración ante el magistrado de por qué acusó a su propio padre de homicidio de un esclavo, el cual, a su vez, había matado a otro.¹³³ Eutifrón considera que la acción de su padre es impía y cree que debe ser purificada. Eutifrón era un representante de viejas creencias de la religión antropomórfica, según las cuales se pensaba que el homicidio era un *miasma* (mancha, infección, contaminación, impureza) que debía ser curado, reparado, desinfectado, purificado. Así pues, Eutifrón cree purificar a su familia denunciando a su padre. Eutifrón piensa con la mentalidad antigua. Sócrates aplica el bisturí de su dialéctica, su implacable lógica mayéutica, y le pregunta a Eutifrón por qué su acción es piadosa y, por tanto, justa. Eutifrón responde que porque es querida por los dioses. Pero Sócrates le pregunta si los actos piadosos son piadosos porque son queridos por los dioses o son queridos por los dioses porque son piadosos. Eutifrón no sabe qué responder y Sócrates le brinda la solución, proponiéndole que se necesita una definición universal de piedad, independiente de la querencia de los dioses.

Al hacer que Eutifrón invierta la definición, le está indicando la necesidad de una norma independiente de la voluntad de los dioses y, por medio de su propia contribución positiva, afirmando que la piedad es una parte de la justicia (*tò díkaion*) o rectitud, Sócrates expresa su convicción de que la norma es de carácter moral.¹³⁴

La decisión que Sócrates propone es la estipulación de la existencia de un *eídos* (idea) universal de piedad y justicia.

Ion (o sobre la poesía)

«Es una cosa leve, alada y sagrada el poeta» (534b), «son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan

de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas» (534a-b).

Bellas descripciones de la poesía y del poeta las que hace Platón. La conversación es entre Sócrates y el rapsoda Ion de Éfeso, recitador especialista de Homero. Rapsoda significa literalmente «cosedor de cantos».¹³⁵

A juzgar por dos observaciones de Jenofonte, eran [los rapsodas] una especie de clase admirada por sus poderes mnemónicos e histriónicos, pero no por sus facultades intelectuales.¹³⁶

La discusión es sobre si la poesía es un arte, una ciencia o una actividad distinta. Sócrates concluye que la poesía no es ni ciencia ni arte. El rapsoda recita a los poetas, que no tienen ciencia, sino inspiración, entusiasmo, que les viene de los dioses, de la Musa. La gran metáfora de Platón es que la poesía es como una cadena que magnetiza sus eslabones: el primero es la divinidad, las musas, de donde efunde el don poético; el segundo el poeta y sus rapsodas, y el tercero los que lo reciben, los oyentes.¹³⁷ La poesía es una actividad divina que trastoca la mente del poeta y le hace pronunciar bellos cantos o escribir bellos poemas, pero no es una actividad racional.¹³⁸

Lisis (o sobre la amistad)

La introducción es fantástica; de una viveza e impresionismo detallista y ágil en su ambientación que sólo una literatura muy trabajada puede conseguir.

Marchaba yo de la Academia derecho al Liceo¹³⁹ por el camino que, pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando, al encontrarme junto a la poterna donde la fuente de Panope, me tropecé a Hipotales el de Jerónimo y a Ctesipo el Peanio y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. (*Lisis*, 203a.)

Así pues, los personajes, además de Sócrates, son cuatro: Hipotales y su favorito Lisis, Ctesipo y Menéxeno, tío y sobrino.¹⁴⁰ Hipotales está enamorado de Lisis y le dedica poemas y cantos un tanto aburridos, según dicen los demás. En este ambiente se imbuye Sócrates. La pregunta clave que formula Sócrates es quién es el amigo, el que ama o el que es amado.¹⁴¹ Se recurre a lo que decían poetas y filósofos, que si la amistad se da entre semejantes, que si entre contrarios (se barajan las teorías de Empédocles, de Heráclito y de Hesíodo), pero el diálogo queda sin respuesta. Es un diálogo aporético. Guthrie¹⁴² incluye una oportuna «Nota adicional: Aristóteles y el *Lisis*», donde nos recuerda cómo el Estagirita ha aclarado muchas de las confusiones del diálogo que nos ocupa. En su *Ética* (libro VII) analiza el término *philia* y semejantes, concluyendo que hay tres clases de amistad. Hay la que busca una utilidad futura y la amistad por puro placer; a estas dos las denomina amistades accidentales, porque no se ama al amigo por sí mismo sino porque le proporciona provecho o placer; por eso, esas amistades son frágiles. En tercer lugar hay una amistad que es considerada perfecta: es la de aquellos que se asemejan porque son buenos. Cada uno ama al otro por sí mismo y por su

bondad, y mientras ésta dura, dura la amistad.

*Cármides*¹⁴³ (o de la sóphrosynē, la sabiduría moral)

Sócrates cuenta que viene de la batalla de Potidea¹⁴⁴ y que se alegra de volver a las distracciones que solía: callejear, discutir, dialogar, filosofar. Cuando se encuentra de nuevo con sus amigos y discípulos en la palestra,¹⁴⁵ se ponen a discutir sobre el significado de la palabra sóphrosynē.¹⁴⁶ Los dialogantes son Critias, el bello Cármides y Sócrates.

Se ofrecen seis definiciones, que Sócrates va refutando; la primera es contención, sosiego, porte en el actuar; la segunda *aidōs*, algo como el honor; la tercera, dedicarse cada uno a lo suyo; la cuarta, hacer cosas buenas; la quinta, conocerse a sí mismo; la sexta, el conocimiento del bien y del mal.¹⁴⁷ El pegajoso Sócrates (tábano se autodenomina en *Apología*, que agujereaba, como el insecto lo hace a los caballos, a la ciudad de Atenas para que espabile y mejore) logra que ninguna definición sea satisfactoria; con lo cual se trata de un diálogo aporético. En todo caso, parece que la virtud de la sóphrosynē es un saber sobre uno mismo, sobre su conducta, y el dominio y control racional de sus actos. La creencia socrática es que la virtud es saber, un raciocinio que genera el dominio de sí. El círculo socrático y platónico era aristocrático, y las definiciones de la sóphrosynē que se barajan en este diálogo representan un mundo, cuyo exponente es el control personal, que es el contenido estético de los actos, aunque esos actos sean tan execrables como los que cometieron Critias y Cármides.

Hippias Menor (o de lo falso)

Platón escribe dos diálogos con el nombre del gran sofista Hippias:¹⁴⁸ el *Hippias Menor* y el *Hippias Mayor*, distinción debida, al parecer, a la mayor o menor longitud.¹⁴⁹ A propósito de Hippias, afamado intelectual de la época, Platón efectúa una dura crítica del saber de los sofistas. Hippias había pronunciado una conferencia sobre los poemas de Homero, la *Iliada* y la *Odisea*, en la que afirmaba que el primero era más bello que el segundo, puesto que mejor era Aquiles que Ulises, habiendo mostrado a Aquiles como el mejor de los griegos, por valiente y veraz, a Ulises como el más astuto por falso, a Néstor como el más sabio. Como Homero ya no puede hablar, se entabla una discusión entre Sócrates e Hippias. Es famosa la teoría socrática de que nadie hace el mal voluntariamente, sino por desconocimiento, y que el que conoce la justicia es justo (*Gorgias*, 460a-c). Sócrates comete la falacia de hacer una analogía de la justicia con las artes, los saberes técnicos y los oficios. El que aprende medicina, música, arquitectura, pintura, etc., es médico, músico, arquitecto, pintor; por lo tanto, el que ha aprendido qué es la justicia es justo (bajo el principio de que quien ha aprendido algo se identifica, adquiere la esencia, la condición de lo aprendido).¹⁵⁰ Pero entonces vienen las paradojas: el que sabe matemáticas es sabio en cuanto las conoce y conoce la corrección de las operaciones, pero también es sabio si hace las operaciones mal (el que no sabe matemáticas se equivoca por desconocimiento); aplicado este razonamiento a la justicia,

Sócrates diría que el que es capaz de hacer el mal voluntariamente, sería el mejor. Conclusión, a todas luces, escandalosa. ¿Cómo explicar estas paradojas? Citemos a Guthrie:

Una cosa que sabemos con certeza acerca de Sócrates es que afirmaba que la virtud es saber y que toda acción injusta es involuntaria. Es igualmente cierto, por consiguiente, que cuando dice, al final del *Hippias*, que quien peca voluntariamente, *si existe*, no es otro que el hombre bueno, todo el énfasis recae sobre la condición. Tanto Sócrates como Platón saben que *no existe*, e Hippias ha caído en la trampa desde el principio hasta el final. Sócrates añade que, «por el presente» (*nún ge*), ése es el resultado que parece deducirse de la argumentación (la cual es falaz en varios sentidos), pero él, como Hippias, tampoco quiere aceptarlo. ¿Por qué hizo Platón este planteamiento? Es obvio que no apreciaba a Hippias (al cual debió de conocer personalmente, a diferencia de Protágoras) y se divirtió describiendo su desconcierto a manos de un Sócrates no demasiado escrupuloso.¹⁵¹

Hippias Mayor (o de lo bello)

El *Hippias Mayor* es de longitud casi doble que el menor (de ahí posiblemente la diferencia de títulos). Después de una larga ausencia, habiéndose ocupado en diversas misiones diplomáticas en varias ciudades de la Hélade, en representación de su *pólis* Élida, regresa Hippias a Atenas y se encuentra con Sócrates, iniciándose entre ellos una conversación en torno a las cosas bellas y a lo bello. Al comienzo del diálogo, Sócrates hace una irónica caricaturización de Hippias en particular, y de varios aspectos de la sofística en general, como el cobro de honorarios por sus lecciones. La agresividad para con Hippias parece exagerada (no en vano le dedica Platón dos diálogos para vapulearlo por partida doble); Platón debía de ver en él a uno de los sofistas más vacuos, vanidosos y superficiales. El tema del diálogo es el intento de definición de lo bello. Como no se llega a una solución definitoria positiva, se trata de un diálogo aporético. Los dialogantes son dos, Hippias y Sócrates, pero en realidad son tres, porque Platón, sutil literato, desdobra a Sócrates, quien dice que tiene un amigo, también sutil lógicamente, pero un tanto impertinente, que le preguntó si sabía qué era lo bello. Sócrates dice: «Puesto que tú me animas, me voy a convertir lo más posible en ese hombre y voy a intentar preguntarte» (*Hippias Mayor*, 287b). Sócrates dice «que se va a convertir en otro hombre» y le va a preguntar, en este caso sobre qué es la belleza y lo bello.

Y al lado de los dos personajes que viven y hablan en el diálogo, es apasionante la figura de este personaje simbólico, intratable y mal educado —en el fondo, una cara independiente del propio Sócrates, desgajada de su personalidad fenoménica, que intensifica el dramatismo de la acción dialogada—, que no le deja nunca, ni le permite que descanse en unas opiniones mal entendidas, deficientemente analizadas y demostradas.¹⁵²

Sócrates pregunta a Hippias sobre la belleza, no sólo sobre las cosas bellas, sino sobre aquello bello, la esencia que subyace a las cosas bellas y que hace que ellas sean bellas por la presencia de lo bello. Hippias propone varias definiciones que Sócrates va rechazando como insuficientes. Concluye Sócrates: «Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: “Lo bello es difícil”». (*Hippias Mayor*, 304e.)¹⁵³

Laques (o del valor)

En este diálogo, modelo de los de juventud o socráticos,¹⁵⁴ se intenta definir la *andreía* (el valor). En un gimnasio de Atenas tiene lugar la representación de una *hoplomachía* (simulación de un combate de hoplitas, cuerpo militar popular). Asisten Lisímaco, hijo de Aristides el justo; Melesias, hijo de un jefe del partido aristocrático, contrario a Pericles; también los famosos estrategos (generales) Laques y Nicias, y por supuesto Sócrates. Laques fue abatido en la batalla de Mantinea (418 a.C.) Por cierto, Laques elogia el comportamiento militar de Sócrates, pues juntos combatieron en la retirada de Delión, en 424 a.C.¹⁵⁵ Laques representa un carácter valiente y noble pero un tanto simple, poco sutil. El otro es Nicias, el gran general ateniense, tanto desde el punto de vista militar como de probo ciudadano, hombre culto que encarga la educación musical de su hijo a Damón, discípulo de Pródico.¹⁵⁶ La *andreía* no se puede analizar individualmente, pues es parte de la *areté* (virtud) en general. Laques afirma que el valor es temperamento, algo que no tiene que ver con lo racional. El valor —dice Nicias, espoleado por Sócrates— tiene que ser una parte de la *epistémē*; pero tampoco Nicias sabe explicarlo bien. «Queda así en evidencia que ninguno de los dos famosos estrategos puede dar razón de esa virtud por la que parece que destacan entre los atenienses.»¹⁵⁷

Protágoras (o de los sofistas)

Protágoras, el último de los diálogos socráticos pero de extensión mayor y más desarrollado en sus temáticas, trata un tema que en su formulación lo acerca ya al *Menón*, al *Eutidemo*, al *Gorgias* y al *Menéxeno*. ¿Son enseñables las diversas virtudes, como por ejemplo la virtud política? No, si no sabemos *qué es* la virtud.

Podemos considerarla [esta obra, con *Nestle*, como el último de los diálogos socráticos, en el sentido de que, a pesar de llevar la argumentación más allá que los otros, mantiene la «pura terrenalidad» de la actitud socrática y no muestra ningún indicio de los intereses matemáticos, metafísicos y escatológicos que vinculan a Platón con los pitagóricos, y que es razonable pensar que se desarrollaron a raíz de su primer viaje al Sur de Italia, a Sicilia. Por esta razón lo situó *Nestle* en el grupo inicial y lo separó nítidamente del *Gorgias* y del *Menón*.¹⁵⁸

La introducción es sensacional, literaria y psicológicamente. Sócrates cuenta a un amigo que, la noche anterior, Hipócrates¹⁵⁹ aporreó la puerta de su casa diciéndole que el gran sofista Protágoras de Abdera había venido a Atenas y se hospedaba en casa del rico Calias, y que fueran a verle y a escuchar sus enseñanzas. En el camino, Sócrates pregunta a Hipócrates qué es y qué enseña un sofista; ante el entusiasmo del joven, Sócrates lanza la primera andanada: «viene a ser un traficante o un tendero de las mercancías de que se nutre el alma» (*Protágoras*, 313c).¹⁶⁰ Llegan a casa de Calias y se encuentran el siguiente panorama.¹⁶¹ Protágoras paseando por el vestíbulo, Hippias de Élida instalado en un alto asiento y Pródico, todos rodeados de sus respectivos discípulos; por otro lado, en torno a Sócrates se hallan sus seguidores habituales: Alcibiades, Critias, Hipócrates. (¡Vaya personajes! *Vid.* J. Solana Dueso, *Ciudadano*

Sócrates.) El cuadro es de un impresionismo fascinante.¹⁶² Protágoras afirma que él enseña la ciencia política (*téchné politiké*), y que hace buenos ciudadanos a los habitantes de la *pólis*.¹⁶³ Protágoras afirma que la *areté* es enseñable y, por tanto, también la *téchné politiké*, tal como hacen él y otros sofistas, y pasa a demostrarlo con una *epídeixis*,¹⁶⁴ un mito que es una reinterpretación del de Prometeo,¹⁶⁵ donde explica el origen de la civilización y cómo la historia es un proceso de perfeccionamiento, donde los hombres son capaces de convivencia civilizatoria, sobre todo si son mejorados mediante una adecuada enseñanza (la que se atribuían los sofistas).¹⁶⁶ Sócrates no comulga con esa tajante afirmación protagoreana de la enseñabilidad de la virtud política, ni tampoco con su manera «macrológica» de argumentarla, por lo que le reclama discutir «braquilógicamente» (de *brachylogía*, discurso breve) por medio de preguntas y respuestas cortas: el método dialéctico, la famosa mayéutica socrática. Pero antes, Sócrates quiere demostrar al abderita que también él es capaz de declamar una *epídeixis* «macrológica», comentando un poema del poeta Simónides de Ceos, aunque ahí no radica el verdadero saber.¹⁶⁷ Hay que volver a las preguntas y respuestas. Ahora es Sócrates quien afirma que la virtud (*areté*) se ha de fundamentar en el conocimiento; es, por tanto, una ciencia y es enseñable. Protágoras no lo tiene claro; con lo cual se han invertido las posiciones iniciales. La inversión paradójica no lo es en el fondo,

[...] pues si la virtud fuese lo que Protágoras y el vulgo llaman con ese nombre, si fuera lo que aquél enseña a sus alumnos, con toda seguridad no sería ciencia, y no cabría enseñarla. En cambio, si es lo que piensa Sócrates, es decir, si fuese ciencia intuitiva de los valores y del bien, se la podría enseñar, aunque es evidente que Protágoras no sería capaz de hacerlo.¹⁶⁸

¿Quién lo hará? El filósofo.

Diálogos de transición (388-385 a.C.)

*Gorgias (o de la retórica)*¹⁶⁹

Es un diálogo que analiza las entrañas, los recovecos y mecanismos del poder político, que son universales, pues son la esencia de lo humano; Platón los analiza desde su circunstancia, que es igual a todas, salvadas las mínimas diferencias epocales. Por eso, Dodds escribió que «el *Gorgias* es el diálogo más moderno de los diálogos de Platón».¹⁷⁰ Hay que distinguir entre la fecha de composición del diálogo y la fecha en que sitúa su acción. Parece que el diálogo fue escrito por el Académico poco después del 387 a.C., tras su primer viaje a Sicilia. Platón hizo varios viajes a Sicilia. Allí había un tirano ilustrado que decía conocer los escritos de Platón, y éste pensó que un tirano podía imponer, efectivizar, hacer realidad un régimen de absolutismo ilustrado basado en lo que, poco después, fue su obra la *República*.¹⁷¹

Algunos creen que Platón quiso defender apasionadamente (pues apasionado es este diálogo) por segunda vez (la primera, obviamente, fue la *Apología de Sócrates*) a

Sócrates, arremetiendo contra el retórico Polícrates, que había escrito una *Acusación a Sócrates*.¹⁷² Guthrie sostiene que el apasionamiento de Platón en este diálogo puede deberse a su desengaño con la política ateniense, como puede verse en las confesiones de su autobiografía, la *Carta VII*.

La acción del diálogo podría situarse entre los años 427 y 405 a.C., dado que en la primera fecha Gorgias viajó por vez primera a Atenas como embajador de su ciudad y, también, se hace mención del proceso a los generales de las Arginusas, que tuvo lugar en el 406 a.C.¹⁷³ ¿Cuál es el trasfondo histórico-político de este diálogo? Sócrates-Platón (sabemos ya, a estas alturas, que Platón utiliza a Sócrates como el interlocutor principal; pero es difícil deslindar lo que es pensamiento socrático del platónico) critican inmisericordemente toda la política ateniense que arranca con el final de las guerras médicas, libradas contra los persas, con victoria de Grecia, el gran desarrollo económico y político de Atenas (la pentecotecia y la democracia), y concluye en el desastre tras la guerra del Peloponeso (año 404 a.C.), la instauración de los Treinta Tiranos (entre los que se encuentran, como dijimos, dos familiares de Platón: Critias y Cármides) y, luego, la reinstauración con Trasíbulo y Trásilo de la democracia, que condena a Sócrates a beber la cicuta (año 399 a.C.). Platón está en contra de la democracia y especialmente en contra del hombre que la llevó a las más altas cotas, Pericles. Platón era un absolutista ilustrado y aborrecía la democracia.¹⁷⁴ En la *República* despliega con amplitud y claridad su ideario político. En *Leyes* (759b) y la *República* (558c) distingue entre igualdad aritmética y geométrica; la primera consiste en repartir a todos por igual; la segunda, según la excelencia de las personas. La apuesta platónica por la igualdad geométrica implica negar la esencia de la democracia, tanto la ateniense de Pericles,¹⁷⁵ en la que los sorteos eran la base para participar en las instituciones, como la moderna, que reza: un hombre, un voto. Sobre este trasfondo Platón escribe el *Gorgias*.

En un lugar indeterminado, posiblemente un gimnasio, después de que Gorgias hubiera pronunciado uno de sus discursos propios de los sofistas, Sócrates entabla una discusión con el gran rétor, con Polo y Calicles. En respuesta a Sócrates, quien le pregunta qué es la retórica, puesto que él es un afamado sofista retórico, Gorgias responde que la retórica es un arte tan excelso que puede convencer al enfermo para que acepte un tratamiento más que el propio médico (¿sería una anticipación de los psicoanalistas actuales?); la retórica es la persuasión por la palabra que puede arrastrar a la asamblea o a un jurado a adoptar una importante decisión política. Sócrates distingue entre ciencia y creencia; no puede haber ciencia verdadera y falsa, la ciencia siempre es verdadera, pero la creencia no es apodíctica, necesaria; es contingente, y a veces es verdadera y a veces es falsa, es decir, un orador puede orientar a alguien sabiendo que lo que dice es falso o injusto. Sócrates, por el contrario, afirma que el que conoce la justicia es necesariamente justo y que nunca obrará injustamente.¹⁷⁶ Si lo que pretende el orador es enseñar, a sabiendas, lo injusto, debe ser duramente criticado. El mayor mal es cometer injusticia, más que recibirla.¹⁷⁷ Gorgias cede el testigo, y ahora éste es el tema de discusión entre Sócrates y Polo. Si somos injustos, lo mejor es librarnos de la

injusticia mediante el castigo. ¿Para qué sirve, entonces, la retórica? Debería utilizarse para acusar a los malos, que así podrían liberarse, por el castigo, de la injusticia. Pero aquí irrumpe Calicles,¹⁷⁸ que se aterroriza de la chocante y escandalosa teoría socrática y desea contrarrestarla por absurda (481b-523a). Calicles distingue entre naturaleza (*phýsis*) y ley (*nómos*), y afirma que por naturaleza es peor, más feo, sufrir injusticia; por ley, cometerla. Merece la pena citar literalmente la tesis de Calicles:

Los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores.

Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. *Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso, más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más.* (*Gorgias*, 483b-d [la cursiva es mía].)

Sócrates contradice y retuerce los argumentos de Calicles diciendo que la moderación es mejor que la vida desenfadada del más fuerte. No es lo mismo el placer que el bien, y hay placeres buenos y placeres malos (499b). La conclusión de Sócrates es que la moderación es justicia y el hombre justo es feliz. Es mejor dedicarse a la filosofía que a la política, como predicaba Calicles. Las valoraciones en una y otra son muy diferentes.

La verdadera política, según Sócrates, es la que él ejercita, pero como no trata de agradar, sino de procurar el mayor bien a los ciudadanos, le sería muy difícil defenderse si su vida corriera peligro. Pero la muerte se puede soportar fácilmente, cuando no se ha dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres.¹⁷⁹

El diálogo finaliza con un mito escatológico,¹⁸⁰ el juicio que en el Hades tiene lugar ante los jueces Minos, Eaco y Radamante. La verdadera vida es la que existe tras la muerte, y para acceder a ella se ha de pasar por el verdadero juicio.

En el proyecto para alcanzar la mayor felicidad hay que tener en cuenta una vida futura donde se invertirán los valores de ésta, y que, en consecuencia, el buen estado de la parte inmortal que hay en nosotros debe ser nuestro interés prioritario, por lo que tendríamos que ser sabios para sufrir la injusticia antes que cometerla y dar la bienvenida al castigo como cirugía del alma.¹⁸¹

*Menéxeno (o la oración fúnebre)*¹⁸²

El *Menéxeno* es una broma, una parodia de ironía destructiva de los epitafios o discursos fúnebres tradicionales que se pronunciaban en honor de los soldados muertos en las guerras en defensa de la patria. Dado el odio que Platón tenía al imperialismo talasocrático democrático ateniense de Pericles y a los relatos que generaba, no es descabellado suponer que en este diálogo esté criticando la hermosa *Oración fúnebre* del estratega ateniense.¹⁸³ El interlocutor de Sócrates es un efebo de distinguida familia,

Menéxeno, quien le cuenta que el consejo de la ciudad va a escoger pronto al orador que se encargará del discurso fúnebre.¹⁸⁴ Sócrates se burla de «los hacedores de oraciones fúnebres» y le dice a Menéxeno que esos discursos son fáciles de componer. Así, su maestra de retórica, Aspasia de Mileto, la cortesana filósofa que llegó a ser mujer de Pericles, le recitó una oración fúnebre que él ahora, Sócrates («tal vez te burles de mí, si, viejo como soy, te produzco la impresión de que aún jugueteo como un niño» [*Menéxeno*, 236c]), le va a reproducir detalladamente. Al recitar Sócrates una oración que atribuye a Aspasia, Platón lanza una burda y malintencionada crítica a Pericles, pues es como decir que su bellísima *oración fúnebre* la hubiera escrito una mujer; y ya sabemos en qué consideración se tenía en la antigua Grecia a la mujer, ¡y más, si antes había sido meretriz! Platón critica al pueblo ateniense porque se deja llevar por la fatua persuasión de los discursos fáciles de los políticos en vez de hacerlo por la verdad de la filosofía; pero también critica a los realizadores de esos discursos por su engolamiento y por su exageración, por sus tópicos, por la no espontaneidad, etc. Es decir, según Platón, son panfletos ideológicos. Pero para panfleto el *Menéxeno*, que, además de la innoble ironía, contiene mentiras evidentes. Francisco de P. Samaranch escribe sobre el contenido de este diálogo:

Hay, también, evidentes alteraciones de los hechos y burdas mentiras. No es verdad, por ejemplo, que nadie ayudara a los atenienses en Maratón —420c—, no es verdad que en la guerra de Arquidamos todos los griegos se hubieran coaligado contra Atenas; tampoco lo es que el desastre de Sicilia fuera debido a la imposibilidad en que se viera Atenas de mandar refuerzos: estos refuerzos fueron enviados, y pese a ello, Atenas fue derrotada vergonzosamente. Y así podríamos ir siguiendo.¹⁸⁵

Eutidemo (o el discutidor)

La acción del diálogo, es decir, el escenario de la conversación habida, y en el diálogo narrada, debió de tener lugar entre el 420 y el 404 a.C.¹⁸⁶ en el vestuario del gimnasio del Liceo, el mismo del *Lisis*. El tema es uno de los clásicos de estos diálogos aún tempranos: la educación, en este caso la de los hijos de Critón, pero sobre todo la del distinguido y bello joven aristócrata Clinias, nieto de Alcibiades, el viejo, y primo del famoso Alcibiades y, cómo no, amigo de Sócrates. A Clinias le acompaña su amante, Ctesipo, un joven demasiado impulsivo y vehemente en las discusiones. Así, los protagonistas de las conversaciones son Critón y Sócrates, que mantienen un diálogo inicial (271a-275c); luego intervienen los vanidosos sofistas Eutidemo y Dionisodoro; entre todos ellos se entablan diversas conversaciones, con dos exhortaciones o protrépticos socráticos.¹⁸⁷ La finalidad del diálogo consiste en convencer a Clinias de que ha de dedicarse a la filosofía, a saber, ejercitarse en el conocimiento y asimilar la excelencia y la virtud (*areté*). Se contraponen dos métodos de enseñanza: el vacío y superficial de la erística,¹⁸⁸ que pretende enseñar la virtud en un tiempo corto, y la dialéctica socrática, parsimoniosa, paciente, bondadosa y más eficaz. Los sofistas plantean falacia tras falacia, que Sócrates ridiculiza. Parece que Platón desea criticar a estos sofistas como seguidores de Hippias, Gorgias y Protágoras, y también a Antístenes;

es decir, a todos los que construían paralogismos, argumentaciones sobre las palabras, pero sin penetrar en los significados ni en las cosas. Pero algunas falacias son serias y se remontan a Parménides y su entorno (Zenón de Elea), falacias que el propio Platón intentará solucionar en diálogos posteriores, como el *Sofista*. Así, por ejemplo, qué es el *ser* predicativo y cómo se diferencia del existencial (283d-284c), los diversos significados del ser y del no ser (que Aristóteles se encargará de solucionar brillantemente en los libros IV y V de la *Metafísica*), la confusión de lo relativo con lo absoluto (293c-295e), las provenientes del principio de no contradicción (298c). El diálogo concluye que el método socrático es más eficaz, filosófica y moralmente, que el tramposo de los sofistas, pues nos muestra que para ser feliz hay que conocer los bienes y los medios para conseguirlos, pero también hay que saber usarlos. Sólo se logra con el conocimiento del alma, de sus deseos, anhelos, capacidades y potencialidades de expansión y autocontrol.

Menón (o de la virtud)

Los interlocutores del *Menón* son, por supuesto, Sócrates, Menón (bello y rico joven de Tesalia, interesado en la filosofía y que había sido discípulo del gran sofista Gorgias), un esclavo servidor de Menón, y Ánito, el famoso y rico negociante ateniense, del partido democrático que luchó contra los Treinta Tiranos y que, junto a Trasíbulo y Trásilo, reinstauró la democracia en Atenas; fue, además, el alma de los acusadores de Sócrates en el 399 a.C. La acción dramática del diálogo debió de tener lugar a principios del 402 a.C.; su escritura, después del 387 a.C., al regreso de Platón de la Magna Grecia, ya que aparecen las doctrinas órfico-pitagóricas de la inmortalidad y la transmigración de las almas y del conocimiento como reminiscencia o recuerdo (*anámnēsis*), doctrinas que debió de aprender de los pitagóricos en su estancia en Sicilia y en el resto del sur de Italia.¹⁸⁹ El tema del diálogo está planteado con claridad y nitidez por Menón, justo al inicio:

Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo? (*Menón*, 70a.)

Sócrates responde que nunca ha encontrado a nadie que supiese con exactitud qué es la virtud. Le fija a Menón las condiciones de la búsqueda: hay que hallar la esencia, lo común de las muchas manifestaciones parecidas. Menón ofrece varias respuestas que no son satisfactorias, pues queriendo definir la virtud, define varias clases de virtud, bien la capacidad de mandar, ora el deseo de las cosas bellas, etc.; define virtudes particulares, pero Sócrates le pide la esencia de la virtud, es decir, conocer *qué es algo* (*tì estìn*), que no es lo mismo que conocer *cómo es algo* (*poíon estín*; esto último Aristóteles lo aclara con precisión de bisturí). Vemos acciones y manifestaciones que creemos que son virtuosas, pero ¿cómo conocemos la virtud si no sabemos qué es su esencia, su *eídos*?¹⁹⁰ Platón recurre a un expediente de corte religioso: la reminiscencia. El alma es inmortal, es decir, preexistió antes de su inserción en la materia, creando un cuerpo; en el mundo perfecto, extraespaciotemporal, conoció las ideas; en este mundo, imperfecto, mediante

un adecuado proceso de memoración, a través del lenguaje, conducido por un hábil y buen maestro, el interrogado llega a recordar, en la medida de lo posible, las ideas allí conocidas (la belleza, la igualdad, la virtud). El mejor medio de enlazar el mundo del más allá y el de aquí es el *lenguaje*. Por eso Sócrates somete al esclavo de Menón a un experimento: haciéndole preguntas sobre las palabras de la geometría al esclavo, que nada sabe de geometría, pero que sabiendo griego, e identificando por tanto conceptos y definiciones, es capaz de hacer una operación geométrica, a saber, duplicar un cuadrado.¹⁹¹

Platón distingue entre verdadero conocimiento, que sólo se da en la otra vida, y la opinión verdadera, que es lo más aproximado al conocimiento y que se da en esta vida. La ciencia de la virtud sólo es posible en el mundo de allá; en el de acá sólo podemos tener opinión verdadera. Lo que no es poco.

Crátilo (o de la exactitud de los nombres)

El *Crátilo* es un diálogo que versa sobre el lenguaje, tema muy en boga desde que los sofistas lo trataran en sus diversas facetas y aspectos. Cuando Platón lo escribe no ha madurado aún su teoría lingüística. Así pues, este diálogo es un repaso de las teorías lingüísticas de la época y un esbozo de superación de éstas. Habrá que esperar hasta el *Sofista* para que Platón tenga concluida su posición: el lenguaje es un mundo isomórficamente imperfecto, pero necesario, que refleja el mundo de las ideas. Los términos —orales o escritos—, las palabras en cuanto signos, son convencionales, pues hay tantos diferentes cuantos idiomas hay, pero el significado (el concepto, «lo que nos pasa en el alma» en bella expresión de Aristóteles) es fijo y uniforme, porque la referencia definitiva, la Idea, es inmutable, más, por supuesto, que las cosas materiales. Cuando escribe el *Crátilo*, presumiblemente entre el 386 y el 385 a.C., antes del *Banquete* y después del *Eutidemo*, su teoría de las Ideas está esbozada, pero no fijada como teoría omnicomprendensiva; es aún una intuición que va a clarificar muchos problemas, pero que no ha llegado a la posterior postulación de las ideas subsistentes, separadas, fuera del espacio y del tiempo. En el *Gorgias* y en el *Protágoras*, Platón luchó contra el relativismo de la moral de los sofistas;¹⁹² en el *Crátilo* hace una feroz crítica, a propósito de reflexiones lingüísticas, de la tesis de la teoría protagorea del *homo mensura* (el hombre como medida de todas las cosas, origen del relativismo y del convencionalismo), así como de la teoría del flujo universal heraclíteo. Los personajes del *Crátilo* son, además de Sócrates, Hermógenes, hijo de Hipónico y hermano de Calias, el ciudadano más rico de Atenas, en cuya casa se celebraban reuniones de sofistas, como la que se narra al comienzo del *Protágoras*. Hermógenes es íntimo discípulo de Sócrates, uno de los que asistieron a su muerte, como se refiere en el *Fedón*. Crátilo, el tercer dialogante, es un discípulo radical de Heráclito y maestro de Platón.¹⁹³ En la época de la sofística se había levantado un interesante debate en torno a la contraposición *phýsis-nómos*, naturaleza y convención. ¿Qué cosas son por naturaleza y cuáles por convención? Se trataba de un debate universal que afectaba a la justicia, a las leyes, a las costumbres, a la sociedad, a la cultura, a la religión, etc. Y, claro está,

también al lenguaje. Hermógenes sostiene que el significado de los nombres es por convención, o pacto, o consenso, o hábito (*nómos*, *synthékē*, *homología*, *éthos*). Esta teoría es consecuencia de la general protagorea de que «el hombre es la medida de todas las cosas»; así, los hombres, es decir, las distintas comunidades, ponen nombres distintos, según sus distintos idiomas, a las cosas.¹⁹⁴ Arteramente, Sócrates lleva a Hermógenes, que argumenta con flojera,¹⁹⁵ a decir que los nombres exactos son los que cada uno pone, extremando hasta el ridículo la tesis protagorea del *homo-mensura*.¹⁹⁶ Si se puede hablar falsamente es que los nombres no coinciden con la realidad, con lo cual se demuestra que los nombres no son exactos por convención. La otra postura que se analiza es la del naturalismo lingüístico que defiende Crátilo (428b-440e), que también Sócrates critica. Esta teoría sostiene que los nombres son expresión, signos, algo adherido a las cosas. Pero Sócrates contraargumenta que si no son la cosa misma, entonces son como una imitación (*mímēsis*) y, como los cuadros, las imitaciones del lenguaje pueden informarnos falsamente de las cosas, con lo cual se puede hablar falsamente.

La superación platónica consiste en afirmar que no hemos de ir del lenguaje a las cosas, sino al revés, ir a las cosas mismas, al ser, y después conocer si los nombres son exactos o no. ¿Qué son las cosas mismas, la verdadera realidad? No, por supuesto, las cosas sensoriales, sino las Ideas, de las que objetos y palabras son imitaciones más o menos aproximadas.

Diálogos de madurez (385-370 a.C.)

*Fedón (o del alma)*¹⁹⁷

Los diálogos *Fedón*, *Banquete*, *Fedro* y *República* pertenecen a la época de madurez. Exponen su versión definitiva de la teoría de las Ideas, base de su epistemología, así como de sus teorías éticas y políticas (la perfecta y precisa organización del Estado en la *República*), la grandiosa teoría del Amor (*Banquete*), la eclosión de los grandes mitos, tan conocidos en todas las culturas. Estos diálogos son los más leídos, traducidos, comentados y difundidos.¹⁹⁸ Como bien escribe Guthrie:¹⁹⁹

Diga lo que diga la gente [y cita a Hackforth, Archer-Hind y J. P. Anton], el *Fedón* trata de la inmortalidad del alma y la bienaventuranza futura de los sabios y los buenos. La doctrina de las Formas,²⁰⁰ en sí (que nunca se discute, sino que se da por supuesta en 65d) y la teoría de la *anámnēsis* son ancilares respecto del tema central.

Como en muchos diálogos del Académico, la escena y la conversación inicial es entre un personaje, Fedón, que asistió en la cárcel, en el último día, a las conversaciones sobre la inmortalidad del alma entre Sócrates y otros personajes discípulos y admiradores suyos,²⁰¹ y Equócrates, un pitagórico de la ciudad de Fliunte, a la cual había acudido Fedón porque allí había una escuela pitagórica que había fundado Eurito de Tarento,

discípulo de Filolao. Fedón, otro pitagórico ferviente, fundó una escuela filosófica en Élide.

Se ha dicho que el motivo de Platón para hacer de Fedón el narrador de las últimas conversaciones de Sócrates pudo ser que él se las refirió al propio Platón, ausente de la escena.²⁰²

El diálogo es tremendamente dramático (aun cuando hay ironías en el mar de la tristeza, las típicas ironías platónico-socráticas); Sócrates pasa sus últimas horas conversando con los suyos sobre la inmortalidad del alma; les dice que no se acongojen, pues siendo el alma inmortal, vivirá feliz en la otra vida; eso vale para quien ha sido honrado y filósofo. En la *Apología de Sócrates* Platón nos presenta al maestro defendiéndose ante los jueces, pero aquí nos lo presenta haciendo una apología para amigos y seguidores. Sócrates les dice que el filósofo debe aspirar y desear la muerte, que es un bien, pero no ha de practicar el suicidio. El filósofo no debe darse la muerte, pero desea que se la den los dioses, sus dueños, pues ellos son la medida de todas las cosas, en contra de la teoría protagorea de que «el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son, de las que no son en cuanto que no son».²⁰³ Como muy bien escribe Luis Gil:

[...] su meta principal ha sido trazar una filosofía para la muerte, una teoría del bien morir, tomando como base la muerte ejemplar de un hombre de vida ejemplar: Sócrates, la mítica figura del filósofo.²⁰⁴

Es decir, Platón habría diseñado una teoría universal, la filosofía para la muerte, tomada de los misterios y doctrinas órfico-pitagóricas, a las que se adhirió fervientemente, y la ejemplificó con la vida de Sócrates.²⁰⁵

Resumiendo, la esencia del *Fedón* es que la vida filosófica es una *áskēsis*, una preparación para la muerte, que sólo es separación del alma del cuerpo. Platón lo creía, porque abrazó las teorías órfico-pitagóricas. Ahora bien, racionalista como también era, pone en boca de Sócrates la siguiente pregunta: ¿Estamos seguros de la existencia del alma tras la muerte? Y Sócrates se responde ante los discípulos con varios argumentos:

Origen, compensación y alternancia de los contrarios (69e-72e). ¿Cómo podemos sostener racionalmente la creencia religiosa en la reencarnación del alma, en su inmortalidad, por tanto? Hay un principio filosófico que dice que los contrarios se originan de los contrarios: el que es justo se hace tal desde lo no justo (es decir, de lo injusto), lo bello de lo feo (por ejercicio o cuidado), lo mayor por un crecimiento desde lo menor, el sueño desde la vigilia y al revés. Así como tras la vigilia viene el sueño, pero luego despertamos, de la misma manera tras la vida vendrá la muerte, pero la vida renacerá otra vez. Si no hubiese renacimiento, la vida total desaparecería, pero vemos que no es así.

El argumento de la anámnēsis y la conjunción de éste con el anterior (69e-78b). Una meticulosa observación sobre varios objetos para ver si son iguales nos indica que no lo son con exactitud; sabemos que son aproximadamente (más o menos) iguales porque

tenemos una idea previa de la igualdad en su exactitud. Esa idea de la igualdad exacta sólo la pudimos conocer en la otra vida. También se demuestra la reminiscencia en el lenguaje (como ya lo mostró en el *Menón*). Si uno interroga hábilmente a un lego en geometría, éste irá respondiendo acertadamente. Platón dice que eso muestra que en el alma anidan las ideas geométricas desde la otra vida anterior.²⁰⁶

El argumento de la afinidad entre el alma y las Ideas o la indisolubilidad de lo simple (78b-84b). Lo compuesto de varios elementos se destruye por la dispersión de los mismos, o bien por la fuerza, o bien por desgaste a causa del tiempo. La tesis fuerte de Platón es que las realidades o entidades extraespaciotemporales ni cambian ni desaparecen. Entonces lo inmutable, imperecedero, inmortal e indestructible es lo simple. Y el universo simple se reduce a las Ideas y al alma, que son afines. Escribe bellamente Guthrie:

De manera que el alma del filósofo, cuya vida ha sido un «entrenamiento para la muerte», haciéndose a sí misma independiente del cuerpo en la medida de lo posible, obtendrá, al abandonarlo, esa región pura e invisible y vivirá con los dioses, libre de las tribulaciones de la existencia humana.²⁰⁷

El mito final (107a-114c).²⁰⁸ Como coda del diálogo hay un mito escatológico, enmarcado en una geografía fantástica, que recuerda mucho al mito de la caverna (*República*) y cuyas lecciones son: que el alma ha de ser inmortal, pues si fuese mortal y desapareciese definitivamente, entonces triunfarían los malvados. En el mito se cuenta cómo se procede al juicio de las almas, al análisis de sus actos en la vida anterior terrestre y a la asignación de penas y castigos, así como premios.

En la última parte del diálogo (115b-118c) se narran los últimos gestos de Sócrates, cómo se lo llevó la cicuta, como se despidió serenamente de los discípulos... un cuadro de un realismo austero estremecedor y enternecedor. Una de las mejores páginas de la literatura universal.

Coda. Se puede decir que Sócrates fue un personaje ágrafo, pero eso no es verdad del todo. Estando en prisión se entretuvo recreando y recomponiendo algunas fábulas de Esopo:

Entonces dijo Cebes, tomando la palabra:

—¡Por Zeus, Sócrates, hiciste bien recordándomelo! Que acerca de los poemas que has hecho versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo ya me han preguntado otros, como también lo hizo anteayer Eveno, que con qué intención los hiciste, después de venir aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. (*Fedón*, 60c-d.)

Banquete (o del Amor)

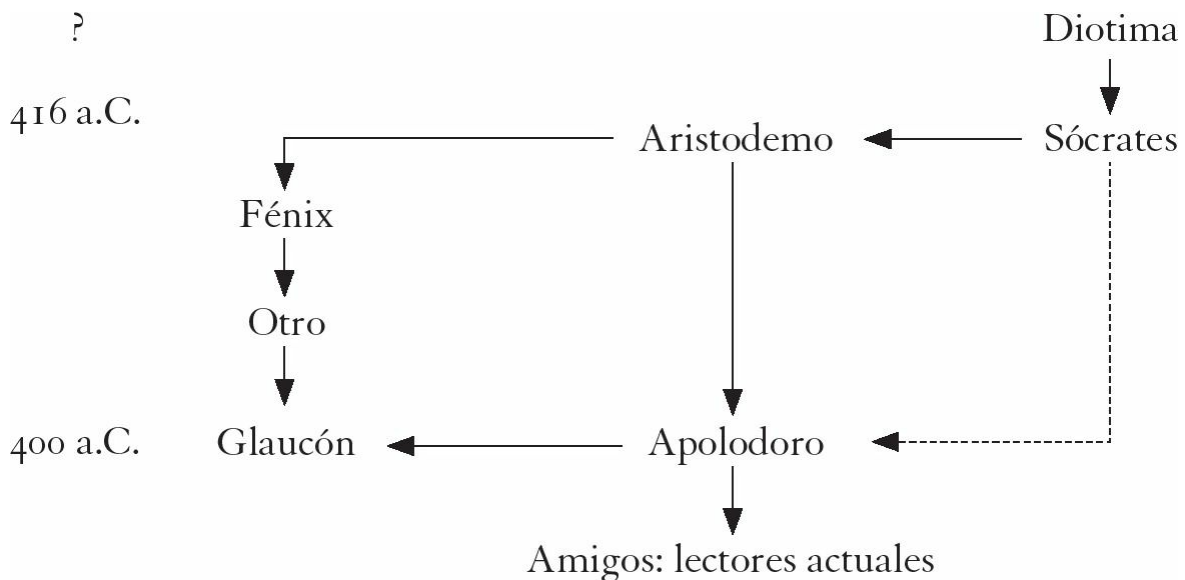
El *Banquete* es uno de los diálogos más hermosos de Platón. Un traductor y prologuista del *Banquete* ha escrito certeramente:

El *Banquete* ha sido calificado por la inmensa mayoría de sus estudiosos como la obra maestra de Platón y la perfección suma de su arte [...]. Es la más poética de todas las realizaciones platónicas, en la que

difícilmente los aspectos literarios pueden separarse de la argumentación filosófica, lo que hace que nos encontremos ante uno de los escritos en prosa más completos de toda la Antigüedad y una de las más importantes obras literarias de toda la literatura universal. En este diálogo literatura y filosofía son justamente la misma cosa: una composición original en la que la filosofía toma cuerpo en la realidad, mientras que la visión de la realidad es enteramente transformada por la filosofía.²⁰⁹

Su enrevesada (como la califica Guthrie) introducción muestra que Platón no estuvo en la cena que se cuenta y que los hechos narrados tuvieron lugar mucho antes que la composición del diálogo. Un tal Apolodoro, reciente y totalmente entregado admirador de Sócrates, se encuentra con unos amigos, parece que ricos comerciantes, que le preguntan si él había estado en el banquete en casa de Agatón, donde se pronunciaron famosos discursos de eximios filósofos, literatos y profesionales, entre ellos, Sócrates. La celebración se debió a una invitación de Agatón por haber ganado un premio literario. Todos los discursos versaron sobre el Amor. Apolodoro no estuvo, por ser muy joven, pero les dice que también Glaucón, otro conocido, le había preguntado lo mismo, pues había oído a otro que un tal Fénix le había contado la cena y sus discursos por saberlo de Aristodemo, discípulo de Sócrates, que sí asistió al acontecimiento (aunque se quedó dormido, le dijo, y se perdió parte de los discursos [223b-d]). Lo que Apolodoro sabe es lo que le contó Aristodemo. Permítaseme citar otra vez a M. Martínez Hernández:

Dado que lo fundamental del diálogo gira, precisamente, en torno a lo que esta mujer (una tal Diotima, sacerdotisa de Mantinea) le cuenta a Sócrates, resulta que sus palabras nos llegan a través de una larga y complicada tradición: Diotima educa a Sócrates, éste al resto de los comensales, uno de ellos (Aristodemo) a Apolodoro, éste a Glaucón y amigos, y Platón a los lectores modernos [...] la comida en casa de Agatón suele establecerse en 416 a.C., la conversación de Apolodoro con sus amigos, en el 400 a.C. y la composición real del diálogo por parte de Platón, entre el 384 y el 379 a.C. Teniendo en cuenta estos tres estratos cronológicos, la complicada tradición del contenido del *Banquete* podría representarse de la siguiente manera:



384-379 a.C.: Platón escribe el diálogo.²¹⁰

El diálogo narra la velada, la cena y, después de las bebidas, el simposio propiamente dicho en el que se discurre sobre el Amor (*érōs*). Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón y Sócrates pronuncian sus discursos respectivos; al final irrumpe, borracho, Alcibíades, quien pronuncia su discurso, que es un emocionado elogio de Sócrates.²¹¹

El discurso de Fedro cuenta que Eros es el más antiguo de los dioses, una divinidad cosmogónica (en la línea del gran Hesíodo), que procura lo mejor para la humanidad. Por ende, el Amor es el responsable de que los enamorados sacrifiquen su vida el uno por el otro. El Eros es pasión y sacrificio, especialmente homosexual.

En su discurso, Pausanias (180c-185c) narra cómo hay dos Eros, pues como cualquier actividad se puede practicar correcta e incorrectamente, y aprovecha para criticar el Eros vulgar, que suele darse en muchas sociedades, especialmente en las menos desarrolladas.

Erixímaco, que era médico, sostiene (185e-188e) que Eros es una fuerza universal y lo ejemplifica mediante la medicina, pues ésta muestra que el Eros armoniza (como lo hace la música) los elementos contrarios (teoría muy cercana a la de Heráclito).

El discurso de Aristófanes (189c-193d) es brillante, ingenioso y profundo. Recuerda que, en el origen del mundo, los seres humanos eran redondos y tenían dos cuerpos con cuatro brazos, cuatro piernas y dos cabezas; unos eran masculinos los dos; otros, femeninos los dos; otros, masculinos y femeninos. Eran fuertes y poderosos, arrogantes (*hýbris*) y podían amenazar hasta a los propios dioses; por eso Zeus los tajó en dos mitades, encargando a Apolo la recomposición individual. Entonces cada mitad individualizada se moría de añoranza de la otra; así que Zeus les activó el *érōs*, la sexualidad y la procreación; el amor, esa búsqueda del otro, no es sólo heterosexual, sino también homosexual y lésbico; ahora bien, el *érōs*, además de sexo y procreación, es amor y piedad para con los dioses.²¹²

Agatón pronuncia un discurso literariamente bello pero pobre en contenido; fue cerradamente aplaudido, porque era el anfitrión.

Entonces adviene el memorable discurso de Sócrates, quien dice que transmite las doctrinas que le enseñó una sacerdotisa, Diotima de Mantinea, experta en los misterios y en el amor. Ella le dijo que el amor no es bello, tampoco feo; no es malo, tampoco bueno; es algo intermedio (*metaxý*); por tanto, ni es un dios, ni un hombre, sino un *daímōn*, un intermediario entre los mortales e inmortales, hombres y dioses. Ello es así por su origen, pues *érōs* es hijo de *Penía* (pobreza) y *Poros* (recurso); busca y pierde, es como la vida, la muerte y la resurrección. Es como la filosofía, que ama la sabiduría, pero ni es sabia ni ignorante. Todos buscan la perfección y la belleza; en primer lugar la belleza de un cuerpo, luego la de dos, luego la belleza de todos los cuerpos, luego la belleza de las leyes y de las realizaciones sociales, luego la belleza de las ciencias, para llegar a la Idea de Belleza, a la Belleza en sí, que se aúna a la virtud y a la inmortalidad. Incitamos vivamente a leer los pasajes 210e-212a.

Irrumpe borracho, pero lúcido, Alcibíades, que pronuncia el último discurso, que en realidad es una alabanza increíble de Sócrates: el asceta, el valiente en las batallas, el que

bebía con contención, el que echaba el freno en el amor, el que se concentraba durante todo el día meditando algún problema. Inmarcesible retrato del maestro. Invito a leer entre 220a y 222c.

Fedro (o de la belleza)

Parece que este diálogo fue escrito hacia el 370 a.C., con un Platón cercano a los cincuenta y siete años de edad, antes de emprender su segundo viaje a Sicilia. La conversación que recuerda y narra el diálogo entre Fedro y Sócrates debió de tener lugar en torno a 403 a.C., antes de la muerte de Polemarco. Fedro era hijo de Pítocles, amigo de Demóstenes y Esquines. Ya aparece en el *Protágoras* entre los que rodean al sofista Hippias y también en el *Banquete*, pronunciando el primero de los discursos sobre el Amor.²¹³ El decorado y la topografía son fantásticos: Fedro y Sócrates se encuentran al salir de las murallas de la ciudad; Fedro viene de oír un discurso erótico²¹⁴ que ha pronunciado el orador Lisias; trae el escrito bajo el manto. A orillas del río Iliso, sentados cómodamente, metiendo los descalzos pies en las aguas del riachuelo, a la sombra de un alto y copudo plátano, Fedro lee a Sócrates el discurso de Lisias. Después de oírlo, Sócrates pronuncia otro discurso erótico del mismo tenor para demostrar que también él sabe componer discursos como los de los sofistas, oradores y rétores mundanos, pero lo pronuncia como avergonzado, con la cabeza tapada, consciente de que banaliza la esencia y la historia del amor. A continuación Sócrates pronuncia el verdadero discurso sobre el amor, ya a cabeza descubierta.

La interpretación del Eros y el mito en el que Sócrates describe, en una segunda intervención, la «historia» del amor, constituye, como es sabido, una de las páginas maestras de Platón. Con la cabeza descubierta, habla ya Sócrates de una de las más intensas formas de delirio, el amoroso. El Eros no es esa encogida relación afectiva que Lisias ha descrito, sino una forma de superación de los límites de la carne y el deseo, una salida a otro universo, en el que amar es «ver» y en el que desear es «entender». Por ello, ese «poder natural del alma» que nos alza por encima de la *dóxa* nos lleva a la ciencia del ser, a «esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser» (247d).²¹⁵

El mito del carro alado es expresión inenarrablemente bella de lo que decimos.

Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro, de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo. (*Fedro*, 246a-b.)

La segunda parte del diálogo es una conversación entre Fedro y Sócrates sobre la esencia y la eficacia de la retórica, que concluye con el mito de Theuth y Thamus (274c-275b). El rey Thamus dice al gran inventor Theuth, quien pretendía que el artilugio de la escritura ayudaría a la memoria de los hombres, que precisamente induce al olvido.

Platón nos recuerda una bellísima historia (los jardines de Adonis, 276a-276e), cuyo mensaje consiste en mostrar que la escritura es frágil, como marcas en el agua. ¿Por qué Platón, que tanto escribió, desprecia la escritura? Para Platón, las palabras tienen vida, mientras que las letras son *imitaciones* de las palabras. Tanto en la *Carta VII*, 341c-342a y 343e-344d, como en *Protágoras*, 329a, Platón sostiene las mismas tesis que las de Fedro. La escritura, como la pintura, pertenece al género de lo sensible. Para finalizar, se ha discutido mucho, ya desde la Antigüedad, sobre la unidad del Fedro; que si trata sobre el amor, que si sobre la retórica, que si sobre el alma. Léon Robin, inspirándose en Émile Bourget, que compara el *Fedro* con una sinfonía musical, ha escrito algunas páginas inspiradísimas, acertadas y perspicaces sobre la unidad del diálogo.²¹⁶ Vamos a ser osados y concentrar, en un solo período, la descripción del hilo de oro que es el *Fedro*.

La fijación del estatuto de una posible retórica filosófica, frente a la retórica sofística, comporta trasponer a su verdadero sentido de demonio filosófico el amor, que los *illustrati* de la mentalidad moderna habían banalizado, transposición que implica una descripción del alma, pues a ella van dirigidos, para elevarla, los discursos amorosos, teniendo entonces que describir míticamente, y de ahí tanto la teoría sobre el mito como la creación de ellos, la teoría de las Ideas y de la Belleza, ya que el alma nos recuerda su mundo natural; el camino que conduce al alma a la superación de la retórica y pensamiento mundano es el encantamiento y fascinación logrados a través de los bellos mitos y del diálogo, pero no por medio de la escritura; la finalidad de este paidético programa es ascender a la dialéctica, la verdadera filosofía.

República (o de la Justicia)

Muchos autores piensan que la *República* es la obra más importante de Platón,²¹⁷ ya que en ella se ofrece un programa completo de la actividad de la Academia en la que se formaban los filósofos gobernantes (los *árchontes*). Es, con mucho, su obra más extensa. Al hilo de la respuesta a la pregunta qué es la justicia, Platón nos ofrece una visión pormenorizada y global de cómo surge el Estado, de cómo el individuo y las clases sociales han de organizarse y armonizarse en él para evitar la *stásis* (guerra civil), de cómo el Estado es tripartito, al igual que el alma, que analiza con detalle, de cómo hay que educar a los filósofos gobernantes, formación que implica un conocimiento de las ciencias abstractas, las matemáticas y la geometría, para llegar a la dialéctica o filosofía. Explica cómo debe ser la *pólis* ideal, cómo el conocimiento superior es el de las Ideas, y describe en la alegoría de la línea los grados de conocimiento y de realidad, desde los más imperfectos hasta los más elevados y sublimes, todo lo cual lo epifaniza en unas de las páginas más memorables de la filosofía y de la literatura, la alegoría de la caverna, que ya hemos visto en este estudio.

La *República* analiza cómo se degradan los regímenes políticos; el diálogo concluye con un mito (del más allá, el mito de Er), realmente asombroso y fantástico. C. Eggers Lan resalta acertadamente que la *República* aporta, constitutiva y esencialmente, a la filosofía de todos los tiempos la teoría de las ideas y los conceptos universales, la dialéctica (teoría del conocimiento y del ser) y los importantes análisis y propuestas

políticas, así como una teoría del arte, de la psicología y de la antropología.

La *República* se compone de cinco secciones.

A menudo han sido distinguidas cinco secciones en la composición de la *República*: una integrada sólo por el libro I, que constituye un verdadero diálogo socrático, cuyo tema es la justicia; otra, compuesta por los libros II-IV, donde se traza el proyecto político propiamente dicho de Platón; una tercera incluye los libros V-VII y es la sección más estrictamente filosófica de la obra; en una cuarta, conformada por los libros VIII y IX, se exponen los diversos tipos de constituciones políticas posibles, con su probable origen y desenlace, y los tipos correspondientes de hombre que suponen; finalmente, la sección que constituye el libro X, con una suerte de apéndice sobre la poesía y un mito escatológico que corrobora lo dicho acerca de las recompensas que recibe el justo.²¹⁸

La escena del diálogo es como sigue: Sócrates bajó al Pireo (la zona portuaria de Atenas) junto con Glaucón, hermano de Platón, para ver la fiesta que los atenienses habían instituido en honor a la diosa tracia Bendis. Cuando retornaban a casa, Polemarco, hermano del orador Lisias, junto con otros, entre ellos Adimanto, el otro hermano de Platón, insistieron en que retornasen para cenar con el señuelo de que luego habría una carrera de caballos con antorchas y a continuación una fiesta. Acceden. En casa de Polemarco estaban su anciano padre, Céfalo, rico siracusano emigrado a Atenas, Lisias y Eutidemo y Trasímaco, el sofista, entre otros.

En el libro I hay una discusión matizada sobre la justicia, donde sobresale la posición de Trasímaco, cercana a la de Calicles en el *Gorgias*, que afirma que la justicia es lo que conviene al más fuerte, tesis que Sócrates rebate diciendo que la justicia es la excelencia del alma. En el libro II se aborda el tema del nacimiento del Estado originario sano, que luego enferma y se corrompe por el lujo y la avaricia que genera la guerra. Todo Estado debe tener unos guardianes (ejército) que lo defiendan, para los que se diseña una cuidada educación. El libro III marca las pautas sobre la correcta utilización en la educación de la poesía, la música, la medicina y la gimnasia y su poder educativo. Indica cuáles son las pruebas a las que han de someterse los candidatos a gobernantes. Cuenta el mito de las clases y cómo se organiza la comunidad de guardianes. En el libro IV analiza las partes que constituyen la excelencia del Estado, a saber, la sabiduría (*sofia*), la moderación (*sóphrosynē*) y la valentía (*andreía*), que se corresponden con las partes del alma. La tesis de Platón es que hay un isomorfismo entre el alma y el Estado. El libro V habla de la comunidad de mujeres e hijos entre guardianes y gobernantes. Establece un verdadero comunismo y describe cómo es el filósofo y cuáles son sus objetos de conocimiento, las Ideas. En el libro VI dibuja el alma filosófica y traza la topografía de las fantásticas alegorías del sol y de la línea; el libro VII contiene la famosísima alegoría de la caverna, y además describe los estudios matemático-geométricos que debe seguir el aspirante a gobernante; el gobernante ha de conocer y ejercitar la dialéctica, es decir, la filosofía. En los libros VIII y IX nos cuenta cómo el mejor Estado es el de los filósofos gobernantes, la aristocracia del saber; pero en el mundo de la *aquendidad* hay cuatro regímenes degradados: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Ofrece análisis profundísimos de esos regímenes y de las almas de los hombres que los sustentan. Aquí se encuentra la más dura crítica que se ha hecho jamás a la tiranía. El

libro X consta de dos partes: una trata de la poesía como imitación (*mímēsis*), y por tanto, corrompe al alma; la otra trata de la inmortalidad del alma, de las recompensas del hombre justo en la otra vida y del fantástico mito de Er sobre el juicio de las almas tras la muerte.

La *República* es un libro total, pues compendia una organización del Estado y de los individuos cuya formación (*paideía*) despliega todos los estadios de los saberes y formas de vida que se complementan con lo esencial del alma: el más allá, la trascendencia.

Diálogos de la vejez (369-347 a.C.)

Parménides (o de las Ideas)

El *Parménides*, junto con el *Teeteto* y el *Sofista*, trata de las doctrinas de los eleatas: Parménides, Zenón y Meliso. La figura de Parménides emerge grandiosa entre los filósofos de la Antigüedad, como fundador de la escuela eleática, creadora de la filosofía del ser. Sólo el ser existe, no existiendo nada fuera de él; luego el ser es uno (es la teoría de la Uno-Totalidad). Como dice Auguste Diès,²¹⁹ el *Parménides* es un monólogo dialogado, pues Antifón, que se la aprendió de memoria, cuenta la conversación que, a su vez, le contó a él su amigo Pitodoro, en cuya casa tuvo lugar entre Sócrates, Zenón, Parménides y Aristóteles (que fue uno de los Treinta Tiranos; es decir, no el gran filósofo).²²⁰ La escritura del diálogo debió de realizarse entre el 369 y el 366 a.C., mientras que los hechos que narra son muy anteriores.

El diálogo consta de dos partes. En la primera se cuestiona la propia teoría de los diálogos medios de Platón en los que se afirmaba que había tantas Ideas cuantos conjuntos de cosas (físicas, naturales, artefactos, sentimientos, etc.) existían; es decir, una total duplicación de mundos. Parménides pregunta a Sócrates cuántas y cuáles ideas está dispuesto a admitir (130a); Sócrates sostiene que hay Ideas de semejanza, de justicia, de belleza, de bien y similares; duda que haya ideas de los individuales, es decir, de hombre, árbol, casa, fuego, agua, etc., y por supuesto, rechaza tajantemente que haya ideas de barro, pelo, suciedad, etc., es decir, de cosas negativas y feas. Si el reino de las Ideas es perfecto, no puede ser que en él aniden Ideas negativas; luego el mundo de las Ideas queda drásticamente restringido. Se discuten las relaciones entre los objetos individuales y el Uno (es decir, la idea de la unidad de la Idea) y se critican las respuestas socráticas, pues, según Sócrates, la relación o es una participación (*méthexis*) de los objetos concretos con la Idea o es una imitación (*mímēsis*) de los objetos de la Idea, y la Idea es el ejemplar (*parádeigma*). Si se trata de una participación, entonces o los objetos particulares participan en *toda* la Idea o en *parte* de ella; si participan los individuales en la Idea toda, entera, entonces la Idea unitaria estará en muchos individuos, lo cual rompe la unidad de la Idea; si es la segunda alternativa, entonces la Idea será una, pero dividida. Si los objetos *imitan*, es decir, son copias de las Ideas, éstas serán los modelos. ¿En qué se funda la semejanza entre modelo y copia? Vemos la semejanza, pero ¿por qué sabemos que son semejantes? ¿No será en virtud de un arquetipo superior mirando al

cual vemos la semejanza entre modelo y copia? Pero así podemos seguir indefinidamente. Es lo que Aristóteles llamó el *argumento del tercer hombre*. Las dudas quedan sin solucionar.

En la segunda parte del diálogo, Parménides propone reflexionar sobre el Uno, es decir, sobre la unidad del todo, el Uno como principio (según las tesis del famoso *Poema* de Parménides de Elea); algunos pueden dudar de esta teoría, pero «si el Uno no es, nada es». La multiplicidad debe reducirse a la unidad de principios y elementos; si no, todo es dispersión e incomprendibilidad.

Teeteto (o de la Ciencia)

Euclides de Megara le dice a su esclavo Terpsión que Sócrates, poco antes de su muerte, conoció a Teeteto, un joven brillante e inteligente con el que tuvo, juntamente con el gran geómetra Teodoro de Cirene, una importante discusión.

De hecho, me parece que [Sócrates] lo conoció un poco antes de su muerte, cuando Teeteto era todavía un adolescente, y, en cuanto tuvo oportunidad de tratarlo y conversar con él, quedó muy admirado de las cualidades naturales que poseía. Cuando fui a Atenas, me contó lo que habían discutido y, desde luego, era digno de oír. Según decía Sócrates, [Teeteto] no tenía más remedio que llegar a ser una persona de renombre, si llegaba a la madurez. (*Teeteto*, 142c-d; habla Euclides.)

Sócrates le narró la conversación a Euclides de Megara, quien «en sus ratos de ocio» la ordenó y redactó y le entregó el libro a Terpsión para que lo leyera. La lectura es el diálogo *Teeteto*.

En el *Teeteto* se trata del estatuto de la ciencia (*epistēmē*), es decir, qué es la ciencia y el conocimiento verdadero. Platón ya había tratado magistral y definitivamente, en la *República*, el tema del conocimiento perfecto, la *epistēmē*, ligado a las Ideas; es decir, que el verdadero conocimiento radicaba en la comprensión de la estructura e interrelaciones de las Ideas. En el *Teeteto*, diálogo posterior, no se habla en absoluto de las Ideas, lo cual puede parecer chocante. Pero ello es así porque Platón quiere reafirmar indirectamente que el conocimiento verdadero sólo puede ser el de las Ideas; si no es así, no hay verdadero conocimiento. En el mundo fenoménico y sensible, sin Ideas, no hay verdadero conocimiento. Así pues, la ciencia y el conocimiento no son la percepción sensible (*aísthēsis*), como afirmaba Protágoras basándose en Heráclito; tampoco lo es el juicio u opinión verdadero, es decir, la *dóxa* de los retóricos, como tampoco lo es la opinión verdadera más un *lógos* (una razón o explicación); Platón está pensando en el *lógos* o *diánoia* de los matemáticos, pero la matemática, según el Académico, ocupa un lugar intermedio entre la sensación y las Ideas. La conclusión de este diálogo es que sin las Ideas no hay ciencia.

Sofista (o del Ser)

Tras regresar de su segundo viaje a Sicilia (366 a.C.), Platón, ya desengañado de imponer, junto con Dionisio el joven, un gobierno filosófico —es decir, un absolutismo ilustrado— y tras haberse desvanecido sus ilusiones políticas, personificadas en Dión, se

refugia en temas metodológicos, lógicos y epistemológicos. El *Sofista* es un diálogo difícil como todos los de este período a partir del *Teeteto*. Los personajes del *Sofista* son el matemático cirenaico Teodoro, el viejo Sócrates, el forastero de Elea —que es el protagonista del diálogo y representa la escuela de Parménides—, el joven Teeteto, interlocutor del Eléata, desapareciendo de escena Sócrates. La introducción (216a-218d) sirve tanto para el *Sofista* como para el *Político*. Sabemos que Platón había pensado escribir un tercer diálogo, el *Filósofo*; hay claras indicaciones al respecto, pero nunca lo escribió. ¿Por qué? Sobre ello, Francis M. Cornford escribe:

Sólo podemos conjeturar por qué el *Filósofo* no fue escrito nunca. El *Político* trata del filósofo en su vida activa en tanto pastor real de la humanidad, en tanto guardián que regresa de la contemplación del Bien para servir como legislador a sus semejantes de la caverna. Podríamos esperar que el cuadro se completara con una descripción de la región de la contemplación, su hogar propio, y de la naturaleza de las realidades que contempla. Ése hubiera sido el lugar adecuado para la descripción final de las relaciones entre la realidad y la apariencia que se pide en el *Parménides* y nuevamente en el *Sofista*. El *Filósofo*, de haberse escrito, podría haber recogido esos elementos aislados a los que Platón alude en el Curso sobre el Bien, pero que jamás publicó por escrito. Pero según sabemos por su *Carta séptima*, la decisión final de Platón fue que la verdad última no podría ser asentada sobre un papel, y que, si se pudiera, no debería escribirse.²²¹

Hay que distinguir en el *Sofista* cuatro secciones diferenciadas pero interrelacionadas.²²² La primera sección consiste en las divisiones que hace de lo que es un sofista. Todas ellas son muy negativas y han servido para manchar, injustamente, la imagen de los sofistas durante mucho tiempo. El sofista es como un cazador asalariado de jóvenes adinerados (I). Como los sofistas cobraban dinero por sus lecciones, Platón los presenta despectivamente. Los sofistas son comerciantes, al por mayor (II), al por menor (III) y fabricantes y vendedores de información (IV); también erístico, disputador, que busca el triunfo momentáneo, demagógico tanto en juicios como en la asamblea, pero no la verdad (V); la sexta definición (VI) es la del sofista como purificador del alma; se refiere al método catártico de Sócrates, que sería el sofista bueno, la legítima sofística. ¿Qué significa esto? Que Sócrates vive en la época de los sofistas y, como ellos, ejerce su actividad en las calles, ágoras, gimnasios y casas de los ricos. Pero, siempre según Platón, Sócrates no cobraba por sus enseñanzas y su método catártico (la *mayéutica*) era más digno y elevado que el de sus contemporáneos. Sócrates enseñaba cómo purificar el alma; así como la purificación de la enfermedad del cuerpo se logra mediante la medicina y la de la fealdad mediante la gimnasia, de la misma manera la purificación de la maldad del alma se logra mediante el castigo y la de la ignorancia, mediante la educación (*paideía*).²²³ La VII es la del sofista como contradictor y como sabio en todo, pero sólo en apariencia, no en verdad. Los sofistas son como los pintores, que pueden hacer, crear todo, pero como *éidolon*, como reflejo, como imagen, como imitación.

La segunda sección (237b-249d) trata de lo irreal, del *éidolon*, de los enunciados y opiniones falsas, de lo que *no es*, que los sofistas intentan mostrar *como siendo*. Ello implica preguntarse qué es lo real, qué es el ser, lo cual, a su vez, implica recurrir a la historia, a lo que dijeron los materialistas y los idealistas, es decir, Demócrito y

Parménides. El Académico lo dramatiza como una lucha entre los dioses (los idealistas) y los gigantes (materialistas).²²⁴ Los materialistas deben ser desautorizados, porque sus teorías no pueden dar cuenta de cómo algunas ideas, como Justicia, Bondad, etc., no pueden ser reducidas a átomos. Los idealistas, con Parménides a la cabeza, sostuvieron que el ser es algo augusto e inmóvil; contra eso, Platón sostiene que hay un movimiento espiritual: el conocimiento es movimiento, por cuanto hay movimiento cuando el pensamiento piensa las Ideas. La batalla entre los dioses y los gigantes constituye la primera historia de la filosofía (griega, en este caso), pero Platón tiene la genialidad de vislumbrar que la filosofía de su época y de la que vendrá, la filosofía universal, es una lucha dialéctica en torno a definir qué es el ser, lucha librada entre materialistas e idealistas.

La tercera sección (251a-259d) indica que el discurso filosófico (la ciencia de la dialéctica) consiste en demostrar que la filosofía es como el lenguaje; en éste se mezclan vocales y consonantes, y los enunciados unen sujetos y predicados; en aquélla se mezclan los géneros superiores, omniabarcadores, a saber, Existencia (Ser), Movimiento, Reposo, Mismidad y Diferencia. Son los géneros superiores del mundo intelectual, sin los cuales nada puede existir ni nada pensar. Las ideas existen (Existencia, Ser), las ideas están en reposo, pero al pensarlas el alma se genera una relación, un movimiento espiritual, mental; cada idea es idéntica a sí misma y, por tanto, diferente a las demás. Parménides dijo que lo que es no puede en ningún sentido no ser. Contra ello (el famoso parricidio del padre Parménides) Platón distingue el no ser como nada (que ciertamente no existe) del no ser como alteridad y diferencia, que sí existe, como cuando decimos *x* no es *y*.

La cuarta y última sección (259d-268d) indica que el reino de las Ideas se relaciona con los hechos a través del lenguaje, de sus enunciados y proposiciones.

Político (o de la Realeza)

El *Político*,²²⁵ junto a los dos diálogos anteriores, formaría parte de una tetralogía (*Teeteto*, *Sofista*, *Político* y *Filósofo*) que se quedó en trilogía, pues como ya hemos comentado, Platón no escribió el último, el *Filósofo*, posiblemente porque las excelsas y últimas doctrinas filosóficas no debían ser entregadas a ese medio tan frágil e inestable como es la escritura. Así, el *Político* sería la continuación del *Sofista* (la acción dramatizada de ambos habría tenido lugar el mismo día, al día siguiente del *Teeteto*). El escenario que narra el *Político* debió de tener lugar hacia el año 399 a.C. Los personajes que intervienen en el diálogo son Sócrates, ya viejo, de más de setenta años, el geómetra Teodoro de Cirene, un extranjero de Elea «amigo de los discípulos de Parménides y Zenón», «todo un filósofo», que es quien conduce el diálogo, el joven Sócrates,²²⁶ que contesta parco, y Teeteto, que no habla en todo el diálogo.

Teeteto fue el interlocutor de Sócrates en el diálogo de su nombre, y del Extranjero en el *Sofista*. En el *Político* es sustituido en su limitado papel por el joven Sócrates: éste quizás habría de contestar a las preguntas del anciano Sócrates en el *Filósofo*.²²⁷

La ciencia política soberana por excelencia ha de ser superior a las particulares, subsidiarias y auxiliares, como la del general o la del juez.

Pero a aquella que gobierna a todas éstas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, «política». (*Político*, 305e 2-4.)

La verdadera constitución ha de ser la del gobernante que posea la ciencia por excelencia, es decir, la del filósofo-rey; las otras serán imitaciones degradadas: la monarquía (terrenal), la aristocracia, la oligarquía, la democracia, la tiranía, la demagogia. La monarquía, es decir, el rey, verdadero hombre de Estado, dirige con saber y buscando su felicidad a los hombres («animales bípedos con voluntad», 276e 10-12). Esa ciencia no está en el pueblo, sino en el monarca sabio y justo o en unos pocos, también sabios y justos; en suma, los filósofos-reyes de la *República*. El joven Sócrates se extraña de que pueda haber un buen gobierno sin leyes, sólo sometido a la voluntad del rey, y se pregunta por qué hay leyes en todos los pueblos. La respuesta es: el rey no puede estar pendiente de atender y cuidarse de todos y cada uno de los individuos en todos los momentos y en todas sus actuaciones. Por eso hay que crear, como mal menor, la ley omnirreguladora («el hilo de oro de la ley»).

Todo el diálogo viene enmarcado en un gran mito, el de los pastores divinos (268d-277c), que cuenta que el mundo fue creado por la divinidad, el mundo que tiene alma y cuerpo, y como ser corpóreo está sometido al cambio. Existía el reino de Crono, reino feliz, cual paraíso terrenal; entonces la divinidad conducía en su inteligencia el cosmos; allí todo era felicidad y abundancia, pero el ser, el mundo, en parte corpóreo, se hurtaba a la conducción divina y entraba en un movimiento retrógrado, «dejado de la mano de dios», en el que se reproducían catástrofes y desgracias sin cuento. Entonces el monarca, el rey sabio y justo, el político, ayudaba a los hombres a organizarse políticamente.²²⁸

*Filebo (o del Placer)*²²⁹

Nos enfrentamos a un diálogo difícil, no sólo por la complejidad con que aborda el tema sometido a examen, sino también porque, como en los otros diálogos tardíos, leemos a un Platón que presupone, para su correcta comprensión, muchos de los asuntos tratados a lo largo de toda su obra.

Frente a la perfección literaria del *Banquete*, del *Fedón*, del *Fedro*, encontramos aquí una lengua voluntariamente áspera y roma: la inconfundible mezcla de lengua cotidiana y lengua técnica que caracteriza la exposición didáctica. De ella resultan los frecuentes anacolutos, las comparaciones y metáforas poco atrevidas [...], las definiciones precisas y técnicas, las clasificaciones rigurosamente trazadas. El tono escolar culmina en la reiterada repetición de los resúmenes que Platón prodiga aquí hasta la saciedad.²³⁰

El propósito del diálogo es, para decirlo concisamente, investigar si hay un estado (*héxis*) o una disposición (*diáthesis*) del alma capaces de procurar al hombre una vida feliz (*bíos eudaimōn*). Para ello se analiza en qué medida esto último es proporcionado por el placer

(*hēdonē*) y el goce, o si más bien es a partir de la prudencia (*tò phronēîn*), el intelecto (*tò noeîn*) y el recuerdo (*tò memnēsthai*) que es posible alcanzar la felicidad o, en última instancia, si hay algún otro estado anímico superior a estos dos grupos en lo que concierne a la felicidad. Antes de resumir el diálogo cabe señalar que los personajes participantes en él son tres: Protarco, Filebo (de quienes no sabemos nada más que lo dicho en este diálogo) y Sócrates. El comienzo del diálogo nos deja ver que ha habido una conversación previa y que estamos frente a un nuevo debate de lo dicho anteriormente. Resumiendo de manera muy sucinta el contenido del diálogo, podemos decir que, tras sentar las bases de la discusión, Sócrates enfoca la cuestión en el problema de la unidad y la pluralidad del placer, ya que, a pesar de que nosotros, al escuchar la palabra «placer», entendemos una cosa unitaria, «ha adoptado formas de todas clases y en cierto modo distintas unas de otras» (12c). A partir de esto, Sócrates dirige la conversación hacia la pregunta por el camino que se ha de seguir para investigar al respecto de lo uno y lo múltiple (16b-[18d]): el método de la división (*diáirēsis*). Un poco más adelante, Sócrates acepta provisionalmente que la vida feliz puede ser producto de la mezcla entre el placer y el conocimiento. Pero para investigarlo propone una división de la realidad en cuatro géneros: lo ilimitado, el límite, la mezcla de ambos y la causa ([23c-[24]). A partir de esto resulta que la vida feliz pertenece al género de lo mixto, mientras que el placer a lo ilimitado y el intelecto pertenecen a la causa (27c-31b). Más adelante se examina la cuestión de cómo se genera el placer, con lo cual se analizan las funciones y las relaciones del dolor, la sensación, la memoria y el deseo con respecto al placer (31b-36c). En seguida Sócrates plantea la cuestión de si el placer puede ser falso, ya sea directamente, de la misma manera en que lo es la opinión (36c-37e), ya indirectamente, es decir, como resultado de una operación falsa (37e-41a), ya por coexistencia con el dolor (41a-42c), o por confusión con la vida carente de dolores y de alegrías (42c-43e). A continuación se llega a la conclusión de que el placer se nos aparece casi siempre como algo mezclado (44a-50e), y así tenemos placeres corporales, semicorporales, semipsíquicos o solamente psíquicos (tales como la envidia y la burla, que son la esencia de lo cómico):

[...] el razonamiento nos indica, pues, que en los duelos y en las tragedias y comedias, no sólo en el teatro sino también en toda la tragedia y comedia de la vida, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones. (50b.)

Después de esto, la conversación se enfoca en la cuestión de los placeres puros (50e-53c) y, motivada por ello, surge la tesis de los llamados «exquisitos» (probablemente Aristipo y los megáricos) del placer-génesis:

¿No hemos oído decir que el placer es constante génesis y que no tiene existencia alguna? Esto es, en efecto, lo que intentan exponernos algunos exquisitos a quienes debemos estar agradecidos. (53c.)

Más adelante encontramos un estudio pormenorizado de jerarquización de las ciencias (55c-59d); al respecto de esto permítaseme citar in extenso las propias palabras de

Platón:

Lo que yo buscaba ahora, mi querido Protarco, no era qué técnica sobresale por ser la mejor, la superior y la que en más ocasiones nos ayuda, sino cuál, aunque fuera pequeña y nos fuera de escaso provecho apunta a lo preciso, lo exacto y lo más verdadero [...] también ahora tras profunda reflexión y suficiente meditación sin atender a eventuales utilidades de las ciencias ni a su eventual notoriedad, sino tan sólo si ha nacido en nuestra alma el poder de amar lo verdadero y hacerlo todo en razón de ello, después de haber sometido esa actividad a profundo examen, digamos si podríamos afirmar que ella es verosíblemente la que posee en grado máximo la pureza de intelecto y prudencia, o si tenemos que buscar alguna otra que la supere. (58b-d.)

La última parte del diálogo (59e-67b) está dedicada a la naturaleza de la vida feliz. La conclusión del diálogo, de manera abreviada, es que el placer no es el primer bien, y que, haciendo una numeración de las cosas que están más cercanas al bien, tendríamos, en primer lugar, lo relativo a la medida (*perì métron*), lo medurado (*tò métrion*) y lo oportuno (*kaírion*); en segundo lugar, lo relativo a la proporción (*perì tò symmetron*), lo hermoso (*kalòn*), lo perfecto (*tò téleon*) y lo suficiente (*hikanòn*); en tercer lugar, el intelecto (*noûs*) y la prudencia (*phrónēsis*); en cuarto lugar, las ciencias (*epistēmai*), las técnicas (*téchnai*) y las opiniones correctas (*dóxai orhtai*), y en quinto y último lugar, los placeres puros del alma que acompañan a las ciencias y a las sensaciones.

*Timeo*²³¹ (o de la naturaleza)

El *Timeo* probablemente sea uno de los diálogos más importantes de Platón, pero no tanto por su contenido —que posiblemente le parecía a Platón de una categoría filosófica inferior al de otros diálogos (ya que estamos frente a una teoría física, es decir, del mundo sensible, que a pesar de mostrar cuestiones de índole ontológica de suma trascendencia, sin duda está subordinada a aquello que para Platón era de primera importancia, a saber, las ideas, el mundo inteligible)— sino más bien por la recepción posterior del diálogo, que ya desde Aristóteles se hizo notar de manera abrumadora. Testimonio de ello es el hecho de que «durante la alta Edad Media y principios del Renacimiento se llegó a identificar en Occidente la doctrina de Platón con la de este diálogo».²³² Nos enfrentamos, pues, a un diálogo sobre la creación del mundo, sobre el cuerpo y el alma del mundo, los cuerpos celestes, los dioses de la mitología, la creación del hombre, la función de la necesidad y de la inteligencia en la creación y en el devenir cósmico, sobre los elementos y su estructura, sobre las cualidades sensibles, sobre el alma y el cuerpo humanos, la fisiología, la patología, la terapéutica, el origen de los animales, etc. La ciencia moderna, en principio, vio en el *Timeo* un verdadero desastre científico, pero como bien dice Guthrie:

Ahora nosotros tenemos la afirmación de Karl Popper de que la teoría geométrica de la estructura del mundo, que aparece por primera vez en Platón, ha sido la base de la cosmología moderna desde Copérnico y Kepler, a través de Newton, hasta Einstein, y la opinión de Heisenberg de que la tendencia de la física moderna se halla más próxima al *Timeo* que a Demócrito.²³³

Los críticos han discutido mucho acerca de dónde se ha de situar este diálogo en la producción literaria de Platón. La gran mayoría lo considera la última obra de Platón, con excepción de las *Leyes*, aunque también hay quienes piensan que debió de haber sido escrito en la época de los diálogos medios, de la *República* y del *Fedón*.²³⁴ Alineándonos con la mayoría, podemos decir que Platón:

[...] estaba cerca de los setenta años cuando proyectó la trilogía *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates* —el diseño más ambicioso que jamás concibió [...]. El *Critias* se interrumpe en una oración incompleta; el *Hermócrates* nunca fue escrito.²³⁵

Los personajes del diálogo, además de Sócrates, son Timeo (de quien no sabemos más que lo dicho en esta obra y que es quien habla la mayor parte del diálogo [29d-92c]), Critias (quien con toda probabilidad no es el oligarca primo segundo de Platón sino su abuelo) y Hermócrates (general siracusano que derrotó a los atenienses en Sicilia).

El diálogo comienza con una conversación introductoria ([17a-27b) en la que Critias relata una antigua historia que Solón escuchó en Egipto y que habla sobre cómo la antigua Atenas venció a los invasores provenientes de la Atlántida. A partir de este preámbulo se organizan los temas y los expositores que seguirán a continuación: a Timeo le toca hablar sobre la creación del mundo, y a Critias, sobre la prehistoria de Atenas.

El resto del diálogo es el discurso de Timeo, que sigue a grandes rasgos el siguiente (abreviado) orden de temas, supeditado a tres secciones generales.²³⁶

- 1) *Las obras de la razón* (27d-47e). El demiurgo y la causa de la creación (contraste entre un propósito racional y la fuerza de la necesidad), el modelo del creador, la unidad del mundo, el cuerpo del mundo y los elementos, el alma del mundo y su división en intervalos armónicos, la unión del cuerpo y del alma del mundo, el tiempo: la imagen móvil de la eternidad, los planetas, la rotación de la Tierra, los dioses, el alma humana y las leyes del destino, la estructura del cuerpo humano, etc.
- 2) *La contribución de la necesidad* (47e-69c). El mundo como mezcla de inteligencia y necesidad, el receptáculo del devenir, los elementos, las cualidades sensibles, los cuerpos primarios, etc.
- 3) *La cooperación de la inteligencia y la necesidad* (69b-92c). La anatomía, el alma, el cuerpo, la fisiología, patología y terapéutica humanas, la mujer, el resto de los animales (aves, cuadrúpedos, gusanos, peces, moluscos, etc.).

Con esto Timeo termina su discurso sobre el universo, cumpliendo así un itinerario que va de lo uno a lo múltiple, de la indeterminación a la determinación y de lo superior a lo inferior, un mundo que es un «ser viviente visible que comprende los objetos visibles, imagen sensible del dios inteligible» (*Timeo*, 92c).

Critias (o de la Atlántida)

Este diálogo, la segunda parte de la trilogía inconclusa que proyectó Platón, presenta una dificultad singular. Se trata de un texto inacabado, por lo cual no sabemos cómo se abordaría la cuestión, a pesar de la claridad expositiva que al principio del diálogo (y también al principio del *Timeo*) nos hace ver cuál será el tema de discusión. El contenido del diálogo es la guerra suscitada entre la Atenas prehistórica y el imperio legendario de la

Atlántida (9.000 años antes del momento en que Critias se encuentra narrando). El objetivo quizás era cimentar, mediante la narración de este episodio, un tratamiento peculiar y una problematización en torno a lo que podríamos llamar filosofía de la historia.

La intención de Platón es clara: lo que cuenta es el valor paradigmático de la historia, y basta con considerar cada uno de los contendientes desde la perspectiva de la política ontologizante característica del pensador ateniense para darse cuenta de ciertos detalles o comprender que en un caso proyecta los rasgos esenciales de la constitución ateniense en el pasado, y en el otro, los de las constituciones lacedemónicas o incluso las de la Persia contemporánea.²³⁷

Lo que nos ha llegado de este diálogo es, por una parte, una descripción del orden político de Atenas (109b-112b), que parte del mito de la distribución que los dioses hicieron de toda la tierra, en la que a Hefesto y a Atenea se les otorgó la región del Ática. A partir de esto, se nos habla sobre las condiciones geográficas, la organización social primitiva y la disposición de la ciudad en torno a la Acrópolis.

La organización social de la Atenas antigua es, de hecho, idéntica en el *Critias* a la que el *Timeo* había indicado. Está fundada en la separación rigurosa de clases. Los artesanos y los campesinos habitan la periferia de la Acrópolis, los guerreros, la Acrópolis misma, alrededor del templo.²³⁸

Después de esta breve descripción, Critias pasa a relatar todo lo referente al imperio Atlántida (113a-120d), su descripción topográfica («anillos alternos de tierra y de mar de mayor y menor dimensión» [113d]), la atribución de esta isla a Poseidón, los primeros habitantes y su descendencia, la enorme riqueza del imperio, la organización territorial de la ciudad: puentes, canales, puertos, palacios, la organización militar y la forma de gobierno.

El gobierno y la comunidad de los reyes se regían por las disposiciones de Poseidón tal como se las transmitían la constitución y las leyes escritas por los primeros reyes en una columna de oricalco que se encontraba en el centro de la isla en el templo de Poseidón, donde se reunían bien cada lustro, bien, de manera alternativa, cada seis años, para honrar igualmente lo par y lo impar. (119c-d.)

Finalmente, lo que conservamos del diálogo termina con el castigo que impone Zeus sobre la Atlántida por su perversión y degeneración progresiva:

Mas cuando se agotó en ellos la parte divina porque se había mezclado muchas veces con muchos mortales y predominó el carácter humano, ya no pudieron soportar las circunstancias que los rodeaban y se pervirtieron; y al que los podía observar le parecían desvergonzados, ya que habían destruido lo más bello de entre lo más valioso [...]. (121a-b.)

Mucho es lo que hoy pervive de las inmensas enseñanzas filosóficas de Platón. Si su ideal de Estado parece difícil de conciliar con las terribles experiencias vividas bajo los regímenes autoritarios del siglo XX, su teoría de las Formas o Ideas universales mantiene su vigencia desde el momento en que todavía en la actualidad reflexionamos sobre

cuestiones tan esenciales como el Bien, la Bondad o la Justicia. La alegoría de la caverna, una de las más fructíferas de la historia del pensamiento revela la ceguera de un mundo embarrancado en las sombras y en lo efímero, ayuno de horizontes que miren más allá de la hedonista inmediatez y de sus cadenas. La libertad consiste en salir de la caverna y advertir que existe un mundo luminoso en el que lo Bello y lo Bueno mantienen su eterna durabilidad.

¹ Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres* [trad. de C. García Gual], Madrid, Alianza, 2007, III, 2.

² Sobre la educación en Grecia, vid. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París Éditions du Seuil, 1955.

³ Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 4. Aristóteles, *Metafísica* [introducción, traducción y notas de T. García Calvo], Madrid, Gredos, 1994, I, 6, 987a32.

⁴ Diógenes Laercio, *op. cit.*, III, 4.

⁵ Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, «Sócrates», 17.

⁶ J. Calonge, «Introducción» a la *Apología*, en Platón, *Diálogos*, 1981, vol. I, pág. 146. El sistema judicial ateniense estipulaba que, en primer lugar, hablasen acusadores y acusado. Se producía una votación sobre la culpabilidad del acusado. En este caso la votación arrojó el resultado de 280 votos de culpabilidad frente a 220 de inocencia. La segunda parte consistía en la estipulación de la pena por parte de la acusación y la contrapropuesta que hacía el acusado. La acusación solicitó pena de muerte. A Sócrates le correspondía hacer la contrapropuesta. Todos esperaban una contrapropuesta razonable de Sócrates para evitar su muerte, como treinta minas de multa o el destierro. Pero Sócrates, jactancioso, se burló del tribunal al solicitar pensión vitalicia en el Pritaneo, como benefactor de la ciudad. Los jueces se sintieron provocados y se pronunciaron a favor de la pena de muerte por 360 votos.

⁷ J. Solana Dueso, *Ciudadano Sócrates*, Zaragoza, Mira Editores, 2008, pág. 366.

⁸ *Carta VII* [trad. de M. Toranzo], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1954.

⁹ M. Canto-Sperber, *Sócrates. El saber griego*, Madrid, Akal, 2000, pág. 589.

¹⁰ Para el tema de los viajes de Platón, vid. W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV: *Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*.

¹¹ Para el interés de Platón en los temas y mitos de Egipto, vid. J. Kerschensteiner, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.

¹² «Cuando yo llegué a Siracusa por primera vez, tenía cuarenta años.» (*Carta VII*, 1954, 324a.)

¹³ E. Lledó, 1981, pág. 125.

¹⁴ Expresión de Guthrie.

¹⁵ W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 28-29.

¹⁶ Vid. K. von Fritz, *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*, Berlin, Walter de Gruyter and co, 1968.

¹⁷ W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 29-30.

¹⁸ Vid. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, París, Éditions du Seuil, 1955.

¹⁹ W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 31. Supongo que Guthrie debe saber que tal práctica era común en seminarios católicos y protestantes y colegios religiosos hasta hace muy poco tiempo. Y supongo que aún debe de existir en algunos.

20 Yo he escrito: «Dicha filosofía de la totalidad universalizadora de las variabilidades concretas tiene su correlato formal en la específica manera de transmitir la filosofía: el diálogo. Nadie, excepto el Académico, ha divulgado tan genialmente la filosofía mediante el diálogo. El diálogo es el movimiento agónico de visiones diferenciadas y contrapuestas del que emerge la verdad». A. Alegre Gorri, «El *Fedro*. Diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica», en *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó*, Barcelona, Crítica, 1989, pág. 67.

21 Aristóteles, *Metafísica* [trad. de T. Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 1994, I, 983a10.

22 Aristóteles, *op. cit.*, IV, 1003a20-33.

23 Vid. W. Jaeger, *Aristóteles*, cap. I, «La Academia por el tiempo de la entrada de Aristóteles», 2.^a ed., México, FCE, 1984.

24 Así Erasto, Corisco, Aristóteles, Jenócrates, etc.

25 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 32.

26 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 36-37. Dión se apoderó de Siracusa y expulsó a Dionisio, pero en el 357 a.C. fue asesinado.

27 *Carta VII*, 1954, 350d.

28 J. Annas, 2000, págs. 535-536.

29 Sobre estos temas, *vid.* E. A. Havelock, 1994 y 1996.

30 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 64-65.

31 Aunque es difícil pensar que diálogos como *Menón*, *Fedón*, *Teeteto*, *Parménides* y *Sofista* sean diálogos esotéricos dedicados a los diletantes ilustrados. Un documentadísimo libro sobre el tema de las doctrinas no escritas es el de J. R. Arana Marcos, 1998.

32 E. Lledó, 1981, pág. 11.

33 Es evidente que Platón idealizó a su maestro poniendo en su boca ideas e ideologías propias. Sócrates fue el interlocutor principal, el que conducía la conversación y sacaba las consecuencias. Más o menos, en los primeros diálogos, los denominados socráticos, Platón reproduce la vida y el pensamiento de Sócrates, pero más adelante, cuando Platón entra en contacto con los pitagóricos y en plena eclosión doctrinal en la Academia, sostiene teorías que nada tenían que ver con Sócrates, pero las sigue poniendo en su boca y en su rigor argumentativo.

34 Eurípides mantiene, sólo formalmente, el horizonte religioso, la estructura contextual *átē-hýbris-némesis*, las desacraliza y las hace humanas.

35 C. García Gual escribe: «Atender, aunque sea de manera esquemática, a la cuidada estructura que el diálogo ofrece puede resultar muy interesante, para confirmar esa habilidad literaria de Platón a la que nos hemos referido. Es curioso notar cómo la composición guarda cierta analogía con la de una pieza dramática. Siguiendo esa analogía podemos distinguir varios actos, calificar de *agón I* y *agón II* [...] los enfrentamientos de Sócrates y Protágoras, y asignar el papel de Coro al resto de los asistentes a la discusión en casa de Calias». C. García Gual, «Introducción» al *Protágoras*, en *Diálogos*, 1981, vol. I, págs. 495-496.

36 La introducción de T. Calvo Martínez es muy buena para la comprensión de la *Metafísica* de Aristóteles. He de reseñar que T. Calvo, M. Candel, Á. Vallejo y otros, siguiendo la tradición anglosajona, traducen *eídos* por Forma, lo que otros traducen por Idea. Yo utilizo Idea.

37 Como, más refinadamente, después diría Demócrito. Los átomos (a los que llamó *idéai*, las realidades últimas, y a las que sólo se accedía por argumentación, no conociéndose por los sentidos) están en constante movimiento que compone lo que vemos.

38 Platón conocía muy bien las ideas de los presocráticos; así, por ejemplo, estaba enterado de la teoría de Empédocles sobre la sensación, y la fisiología del *Timeo* se inspira en ella.

39 Esa discusión es conocida como el debate *phýsis/nómos*, es decir, qué es por naturaleza y qué por convención. Las teorías del relativismo y convencionalismo moral de los sofistas se inspiran en la obra histórica

de Heródoto, que dio a conocer a los griegos la existencia de otras comunidades, otros valores, otras formas de pensar. Sobre los sofistas, *vid.* A. Melero Bellido, *Sofistas: testimonios y fragmentos*, Madrid, Gredos, 2002; *Testimonios y fragmentos: los sofistas* [Introducción, traducción y notas de J. Solana, Barcelona, 1996; A. Alegre Gorri, *La sofística y Sócrates: ascenso y caída de la pólis*, Barcelona, Montesinos, 1986, y F. R. Adrados, «Lengua, ontología y lógica en los sofistas y en Platón», *Revista de Occidente* 96, 1971, págs. 340-365, y 1971b, págs. 285-309 (recogido en F. R. Adrados, 1992, págs. 113-157).

40 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 44-45.

41 Esta teoría platónica fue decisiva en la configuración del cristianismo a través del evangelista Juan y el teórico difusor Pablo.

42 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 45.

43 Se necesitan esquemas de razón que organicen los datos de los sentidos. Hubo un intenso debate entre sensualistas, sofistas y Platón, por una parte, y, por otra, la necesidad de lo racional universal la interpretaron de distinta manera Platón y Aristóteles. Platón afirmaba que lo universal racional, la Idea, estaba en el otro mundo inmortal y por el alma inmortal era conocido (racionalismo espiritualista o idealismo realista, pues las Ideas son la realidad por excelencia). Aristóteles sostenía que el conocimiento comienza con los sentidos, pero no se reduce a ellos. El concepto universal de razón es el resultado de un proceso lógico y psicológico a partir de lo sensible y que halla lo universal de los individuales. Maravillosamente lo explica en *Acerca del alma*.

44 Platón, *Sofista* (246a): «Parecería que hay entre ellos un combate de gigantes a causa de sus disputas mutuas sobre la realidad» (*gigantomachía perì tês ousías pròs allélous*), [trad. de A. Tovar], Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959. Por cierto, el debate entre la razón y los sentidos era ya antiguo. Por Platón (*Sofista* 242a, vv. 1 y 2) y Sexto, *Adversus mathematicos*, VII, 114 (vv. 2-6), sabemos que Parménides dijo: «Pues nunca se probará que los no entes sean; mas tú aparta tu pensamiento de esta vía de investigación y no permitas que el hábito, hijo de la mucha experiencia, te obligue a dirigirte por este camino, forzándote a usar una mirada vacilante, un oído y una lengua plenos de sonido sin sentido, sino que juzga racionalmente la muy discutida refutación dicha por mí» (frag. 294 de Kirk, Raven y Schofield, *Los filósofos presocráticos* [trad. de J. García Fernández], 2.^a ed., Madrid Gredos, 1987, pág. 358). Había en la época un debate entre el experimentalismo y el racionalismo de Parménides por ver cuál era el mejor acceso a la realidad, si los sentidos o la razón. Parménides, pitagórico disidente de muchas prácticas, sostiene que no es ni la mirada vacilante (experimentos óptico-astronómicos que se hacían en la isla de Tenedos) ni el oído (en alusión a las experimentaciones acústicas que con los yunques hacían los pitagóricos para investigar sobre los intervalos musicales) ni la lengua (alusión a los experimentos de la fisiología del gusto, llevados a cabo, entre otros, por Alcmeón de Crotona). Ahí no anida la verdad; ella proviene de otro lugar. *Vid.* B. Farrington, *Ciencia griega*, 2.^a ed., Barcelona, Icaria Editorial, 1986.

45 Una muestra del alto grado de reflexión sobre el lenguaje —y la poesía— al que se había llegado puede verse en *El encomio de Helena*, de Gorgias. A. Melero Bellido, 1996, págs. 200/211. Las notas explicativas del traductor son impagables.

46 C. K. Ogden e I. A. Richards, *The meaning of meaning*, 4.^a ed., Londres, P. Trench, Trubner and Co., 1938.

47 El Académico había comenzado a investigar sobre este tema en el *Crátilo*, pero no teniendo aún desarrollada su teoría de las ideas en esta época, no pudo darle solución y ésta vendría después de haber formulado con precisión su teoría de las Ideas.

48 La terminología y conceptualización viene de Parménides. Sobre este tema, *vid.* F. M. Cornford, 1989.

49 Sería la tesis de Demócrito. Las presentes líneas son una reconstrucción de parte del *Sofista* (246a-247b): «Unos arrastran todo desde el cielo y lo invisible hacia la tierra [...] y definen como idénticos la realidad y el cuerpo, y si alguien afirma que algo que no tiene cuerpo, existe, ellos lo desprecian por completo y no quieren escuchar ninguna otra cosa [...] sino que piensan que el alma misma posee cierto cuerpo (*sÔma ti*)».

50 Nuevamente la contraposición *phýsis-nómos*, el debate entre los sofistas y Sócrates-Platón.

51 Lo que comento es la interpretación correctiva que Platón efectuó de los siguientes pasajes de

Parménides, fragmentos B2.8-7, B3 y B6.1-2, respectivamente (según la edición de H. Diels y W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6.^a ed., Zurich, Weidmann, 1951; *Los filósofos presocráticos I* [trad. de C. Eggers Lan y V. E. Juliá] Madrid, Gredos, 1981):

– *oúte gàr án gnoiēs tó ge mē ēòn (ou gàr anystón) oúte frásais* («no conocerás, en efecto, lo que no es [pues es inaccesible] ni lo mostrarás»).

– *tò gàr autò noeîn éstin te kai eînai* («pues <sólo> lo mismo puede ser y pensarse»).

– *chrē tò légein te noeîn t' eón émmenai? ésti gàr eînai. mēdèn d'ouk éstin* («es necesario decir y pensar que el ente es, pues es ser y nada no es»). [Esta traducción es mía.]

52 No habla Platón del movimiento material del mundo físico.

53 Véanse las semejanzas con Descartes. En definitiva, se trata de las semejanzas de todos los sistemas racioidealistas.

54 Se puede estudiar el conocimiento humano desde un punto de vista genético o desde un punto de vista médico-científico, o desde una perspectiva descriptiva; esto es lo que hace Platón: describir qué es y cómo funciona el conocimiento de la realidad. Aristóteles, en *Acerca del alma*, mezcla el método descriptivo del conocer con el psicológico.

55 «Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra, la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo “imágenes” en primer lugar a las sombras, luego, a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?» (Platón, *República*, VI, 509d/510a.)

56 «Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro derredor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.» (*Ibid.*)

57 El tema de la *mímēsis* (imitación) recorre como hilo de oro toda la filosofía de Platón.

58 Hume lo definió muy bien, al decir que las leyes de la naturaleza adquieren su validez en la costumbre y la repetición.

59 La terminología es la que fijó Parménides.

60 Este texto es difícil; procuraré clarificarlo, pero antes citaré a B. Russell, quien escribe: «Sea ABC un triángulo rectilíneo. Es contrario a las reglas preguntar si ABC es realmente un triángulo rectilíneo, aunque, si es una figura que hemos trazado nosotros, podemos estar seguros de que no lo es, porque es imposible trazar líneas absolutamente rectas. En consecuencia, las matemáticas nunca pueden decirnos lo que es, sino solamente lo que sería si... No hay líneas rectas en el mundo sensible; por tanto, si la matemática ha de tener una verdad más que hipotética, debemos encontrar evidencia a favor de líneas rectas suprasensibles en el mundo suprasensible. Esto no puede hacerlo el entendimiento, pero puede hacerlo, según Platón, la razón, que muestra que hay un triángulo rectilíneo en el cielo, del cual las propiedades geométricas pueden ser afirmadas categóricamente, no hipotéticamente». (*Historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1973, págs. 118-119.)

61 Y eso no es así. Pues, por ejemplo, para saber qué es el número 2 operacional, hay que saber que adquiere su existencia por participar de la díada.

62 Sobre el concepto de principio de todo ha habido numerosas interpretaciones, una de las cuales dice que es el bien (que algunos identifican con Dios). Yo, por el contrario, me inclino con cautela a creer que el principio no hipotético es la estructura de las ideas superiores, aquellas sin las cuales nada se puede pensar, ni nada decir, ni nada existe. Son los *mégista génē* del *Sofista*: ser, no ser (como alteridad), mismidad y diferencia, más el movimiento como acción de pensar, más el reposo de todas las ideas.

63 Definitivo texto que sale al paso de muchas interpretaciones erradas de Platón como aquella, muy común, que afirma que Platón rechazó el reino de los sentidos.

64 Tradicionalmente se habla del mito de la caverna. E. Lledó que escribió páginas bellas e inteligentes sobre el mito en Platón (*op. cit.*, «5. El mito en el lenguaje», págs. 108-120), nos ofrece una clasificación de los

mitos: escatológicos, antropológicos, cosmológicos, gnoseológicos, donde incluye el mito de la caverna. Otros, como Guthrie, usan expresiones como metáfora, alegoría, símil, opción que yo también prefiero ahora, pues tiempo ha usé la expresión mito. Sobre la caverna, pueden leerse los importantes trabajos de E. Lledó en *La memoria del logos*, Madrid, Taurus, 1984, y P. M. Schuhl en *Études sur la fabulation platonicienne*, París, PUF, 1947.

65 Para este relato he parafraseado la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949. Los entrecorridos son citas.

66 La de la metáfora de la caverna.

67 Las cursivas son mías.

68 Las cursivas lo indican con claridad.

69 Para estos temas, *vid.* el libro de W. Jaeger *Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual*, México, FCE, 1923 (2.^a ed. en España, 1984).

70 Aunque en otros textos haya sostenido una posición diferente, por ejemplo en el *Timeo*, donde son eternos la materia informe, las ideas y el demiurgo, divino artesano, cuya función es ordenar la materia «mirando a las Ideas». Creación es, pues, ordenación. Éste es uno de los temas más debatidos de la filosofía platónica.

71 Platón usa el término sofista en sentido amplio, como una forma de pensar que abarca, no sólo a los que han pasado a la historia de la filosofía como sofistas de manual, sino a los políticos de la democracia, a los trágicos, a los oradores y rétores, etc. Es decir, a los inauténticos, por utilizar la terminología heideggeriana.

72 Llamo organicista aquella teoría que reza que la *pólis* es un organismo que es como el alma. La *pólis-psyché* de la que luego hablaremos.

73 A. Alegre Gorri, *Textos de filosofía. Platón, selección y análisis de textos de los grandes temas de su filosofía*, Barcelona, Instituto de Ciencias de la Educación, UAB, 1983, pág. 68.

74 *Ibid.*

75 *Fedón*, 66b/67b; *República*, x, 614a/621d.

76 Platón afirmaba, en taimada falacia, que así como en la medicina y otras artes el mejor debería dirigir, lo mismo debería suceder en la política. Pero la grandeza de la democracia radica en que todos sabemos qué es lo bueno para la totalidad de la comunidad. La diversidad da el equilibrio y la justicia. El saber sobre el bien y lo útil para la comunidad no es un conocimiento técnico; es un conocimiento universal.

77 Véase cómo, con variantes, esta teoría ha sido reproducida en épocas posteriores, por ejemplo, por Hegel.

78 *Vid.* Guthrie, 1988, vol. IV.

79 «Al principio creó Dios los cielos y la tierra», *Génesis* 1.1. Véase también San Juan 1: «Todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho», *Sagrada Biblia*, versión de Nacar-Colunga, Madrid, BAC, 1955.

80 Heráclito, frag. 30, Clemente, *Stromateis*, V, 104, 1, citado por, Kirk, Raven y Schofield, 1987, pág. 288.

81 El verbo *kosmeîn* significa «ordenar, preparar, adornar». Por eso los griegos llamaban al mundo *kósmos*, organización y disposición ordenada según leyes; por tanto, bella.

82 *Noûs* significa «inteligencia, espíritu, mente, pensamiento». «La mente gobierna todas las cosas que tienen vida, tanto en las más grandes como en las más pequeñas. La mente gobernó también toda la rotación, de tal manera que comenzó a girar en el comienzo.» (Anaxágoras, Simplicio, *Fis.*, 164,24 y 153,13. 476, frag. 12, Kirk, Raven y Schofield, 1987, pág. 507.)

83 Á. Váљеjo Campos, 1996, pág. 92. Aunque el *Timeo* sea un diálogo cosmológico y científico, está inserto en una trilogía con el *Critias* (inacabado) y el *Hermócrates*, que no escribió. El *Timeo* cuenta los orígenes del mundo; el *Critias*, la historia antigua de Atenas, que sería la ciudad ideal, y el *Hermócrates* debería diseñar la ciudad futura.

84 «Ciertamente, ahora necesitamos diferenciar conceptualmente tres géneros: lo que deviene, aquello en lo que deviene y aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene. Y también se puede asemejar el recipiente a la madre, aquello que se imita, al padre, y la naturaleza intermedia, al hijo [...].»

85 Sobre este tema, véase el estupendo resumen de Á. Vallejo Campos, 1996, págs. 99-101.

86 Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 102. De todas formas, deseo resaltar los textos de la *República* en los que se indica con claridad que Dios crea las Ideas. Uno en el libro X, 597c («En lo que toca a Dios, ya sea porque no quiso, ya sea porque alguna necesidad pendió sobre él para que no hiciera más que una única cama en la naturaleza, el caso es que hizo sólo una, la Cama que es en sí misma.»); otro, en el libro VII, 517b-c, al final de la alegoría de la caverna. Allí se dice que lo que es el Sol al mundo natural, que es el que posibilita la visión y el que crea la vida con su calor, es el Bien (*tò agathòn*) al mundo de las ideas; es decir, las crea. Esta divergencia entre los diálogos medios, como es la *República*, y los de vejez, como el *Timeo*, muestra con claridad la evolución del pensamiento platónico. Los diálogos medios son los más exaltados, donde se estipula la absoluta perfección del mundo del más allá y donde se afirma que hay tantas ideas para cuantos conjuntos de cosas, físicas y humanas, materiales y no materiales, y relaciones existen. Luego, retocó su pensamiento, a partir del *Parménides*, donde se autoformula sus dudas, unas de carácter lógico-epistemológico-ontológico, como lo que (a partir de Aristóteles) se conoce como el argumento del tercer hombre, otras de carácter moral: si el mundo de las ideas es un mundo perfecto, no pueden existir ideas negativas, como el mal, la crueldad, etc. Eso sería un sinsentido. A partir del *Parménides* tratará (*Sofista*) sólo de las ideas superiores (los géneros supremos) que son la condición de posibilidad de todo lo que existe, de todo lo que se piensa y de todo lo que se dice, a saber, el ser, el no-ser como alteridad, lo mismo, lo otro, el movimiento y el reposo. Si en la *Carta* vii (1954, 342d) se vuelve a decir que hay tantas ideas cuantos conjuntos de realidades, ello se debe, creo, a que Platón hace un resumen exotérico de lo más notorio de su filosofía. «Lo mismo que a la forma circular se puede aplicar esto a la recta, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza, al fuego y al agua y a todas las cosas por el estilo, a la totalidad de los seres vivos y a los caracteres anímicos, a toda clase de acciones y pasiones.» (*Ibid.*, 342d-e.)

87 No olvidemos que Platón era un seguidor del pitagorismo, movimiento que sostenía que el origen, la *arché*, de las cosas eran los números.

88 Que define como *aiónios eikón*; *zôin aidion ón*; *pantelès zôion*; *noētòn zôion* y *autò zôion*.

89 Obsérvese el paradigma antropomórfico platónico. El mundo perfecto está calcado de lo que pasa entre los humanos.

90 Todo eso lo lleva a cabo mezclándolo en una cratera.

91 Son los únicos dioses verdaderos para Platón.

92 Véase como Platón utiliza ejemplos materiales y artesanales. Es el eterno problema. Hay que recurrir a lo fenoménico para referirnos al más allá. El paradigma biológico y artesanal recorre toda la obra de Platón.

93 Creo que aquí hunde sus raíces el espinoso tema del entendimiento agente aristotélico. Para el tema del alma, *vid.* Á. Vallejo Campos, 1996, págs. 123-142.

94 Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 121.

95 A esa disensión del alma (como a las luchas de clases en las *póleis*) se le denomina *stásis*.

96 Platón, *Leyes* [trad. de F. Lisi], Madrid, Gredos, 1999, 817 a-e.

97 Por eso se ha dicho que las tragedias son migajas del festín de Homero.

98 Esquilo.

99 Sófocles.

100 Eurípides, *Bacantes*.

101 Expresado con fuerza y belleza en la transformación de las Erimias en Euménides.

102 Sobre la tragedia griega, puede verse Aristóteles, *Poética* [ed. y trad. de V. García Yebra, Madrid, Gredos, 1974; F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973; G. F. Else, *Aristotle's Poetics: the argument*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1963; *The origin and early form of Greek*

Tragedy, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1965; y J. P. Vernant y P. Vidal Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, vol. I, París, Librairie François Maspero, 1972 y vol. II, Éditions La Découverte et Syros, 1986.

103 A. Melero Bellido, 2002, y J. Solana Dueso, *Testimonios y fragmentos: los sofistas*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996.

104 Evidentemente, Platón, para quien los dioses eran el demiurgo y los astros, eternos y perfectos en sus regulares movimientos, rechaza la religión antropomórfica popular.

105 Como los lamentos, gritos y gemidos de Filoctetes. *Vid.* el libro X de la *República*.

106 Éste es un tema de eterno debate. Aristóteles tiene una visión muy distinta, que expresa con su teoría de la *kátharsis*.

107 Para todos estos temas, *vid.* W. Jaeger, 1957.

108 La estructura material de las tragedias griegas es, casi siempre, la misma: la divinidad envía *átē*, obnubilación, ceguera, al héroe, que le provoca *hýbris*, es decir, desmesura en sus acciones, transgresión de sus límites, de su *moira*, por lo cual es castigado. Todas las tragedias griegas conservadas están editadas, con muy buenas introducciones y notas, en la Editorial Gredos. En catalán, en la colección Bernat Metge hay también algunas, con traducciones impagablemente buenas, especialmente las de Carles Riba, con el texto griego.

109 Véase la expresión plástica más perfecta del dualismo y espiritualismo en la teoría del *sŌma-sĒma* (el cuerpo es el sepulcro del alma), divulgada con potencia en el *Fedón* y en la metáfora de la caverna de la *República*. También en la portentosa alegoría del carro alado en el *Fedro*. Para un recorrido sobre las diversas concepciones del alma en Grecia, puede verse E. Rohde, 1995.

110 F. M. Cornford, 1968, pág. 19.

111 Sobre la sofística, *vid.* A. Melero Bellido, 2002; J. Solana Dueso, 1996, y A. Alegre Gorri, 1986.

112 «Se parte de la idea pitagórica de que la materia tiene una conformación que está determinada en un nivel anterior por su estructura matemática y la resolución de lo complejo finaliza en dos elementos geométricos (el triángulo escaleno y el isósceles).» Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 117.

113 Las ideas serían la referencia más fija posible —más que cualquier referente material— que hace que los significados de las palabras sean inmutables. La idea (ontología) «y lo que nos pasa en el alma» (bonita expresión de Aristóteles) [epistemología serían la forma de las palabras.

114 Así, existe el 1 porque existe la idea de unidad, el 2 por la de dualidad, y así sucesivamente. Platón es importante en la evolución de la matemática griega desde un operacionalismo materialista, donde el uno no se entendía sin el punto que se realiza con un punzón, hacia un definicionalismo ideal que culminaría con Euclides. *Vid.* S. Körner, *Introducción a la filosofía de la matemática*, México, Siglo XXI, 1968.

115 E. Lledó, 1981, pág. 105.

116 «El ser de las formas, que es el objeto a cuyo conocimiento aspira [el filósofo] sólo puede captarse (65e-66a) por medio de una reflexión racional (*diánoia*) pura en la que no participan los sentidos. Por ambas razones, la filosofía es un ejercicio del morir o, lo que es lo mismo, una purificación del alma por la que ésta procura apartarse en la medida de lo posible de toda comunidad con el cuerpo.» Á. Vallejo Campos, 1996, pág. 130.

117 *Ibid.*, pág. 131. *Vid.* E. R. Dodds, 1980, pág. 197, donde Dodds afirma que Platón «fertilizó la tradición del racionalismo griego, cruzándola con ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica».

118 E. Lledó, 1981, págs. 117-118. E. Lledó nos recoge, en la nota 28, págs. 118-119, la agrupación de los mitos platónicos.

119 Ahora bien, Platón pretendía que su difusión del mito era mejor, pedagógica y políticamente, que la de la tragedia.

120 *Vid.* Á. Vallejo Campos, «Mito y persuasión en Platón», Sevilla, *ER, Revista de Filosofía* (suplementos), 1993.

121 A guisa de ejemplo: El verbo de Dios hecho carne. «En el principio existía el Verbo (*lógos*), y el Verbo estaba cabe Dios (*pròs tòn theón*) y el Verbo era Dios. Éste estaba en el principio cabe Dios. Todas las cosas fueron hechas por él, y sin él nada se hizo de cuanto ha sido hecho.» *Evangelio de Juan*, 6.^a ed., [edición crítica de J. M. Bover y J. O. Callahan], Nuevo Testamento Trilingüe, Madrid, BAC, 2005.

122 Así, diseña una ciudad ideal platónica cristianizada, *La Ciudad de Dios*.

123 M. Ficino, *Divini Platonis Opera Omnia*, Florencia, 1483. El título muestra la exaltación platónica.

124 E. Lledó, 1981, pág. 129. Véase su «Bibliografía», espléndida y bien ordenada (págs. 128-135).

125 Para la bibliografía sobre este tema, *vid.* A. Alegre Gorri, 1983, págs. 15-16, nota 5 y Emilio Lledó, 1981. Aunque el criterio cronológico presentado aquí es el más extendido, nuestra edición no agrupa los diálogos siguiendo este orden estrictamente. En nuestra edición, y en los comentarios del presente estudio, los *Hípias* se agrupan con los diálogos socráticos por razones temáticas. Nuestra edición no incluye los textos de las *Leyes* ni los de las *Cartas*.

126 «El proceso y la consiguiente condena a muerte de Sócrates fue un hecho que iba a tener una trascendencia imposible de pensar en las fechas en las que sucedió. Ni siquiera es posible suponer cuál habría sido la influencia posterior del pensamiento socrático a través de sus discípulos, si éstos, especialmente Platón, no hubieran recibido el doloroso impulso de la injusta condena del maestro. Sin embargo, colocado en su fecha y en su ambiente, era un proceso sin nada especial, salvo en la pena solicitada y en el encausado, conocido por su extraña personalidad y popularizado a través de la comedia. En el proceso de Sócrates se juzgó y condenó a un hombre concreto. Pero se le condenó porque se creyó ver en él, equivocadamente, una figura representativa de la sofística, movimiento intelectual dominante, sobre todo en el último tercio del siglo V a.C. Cada uno de los términos de la acusación y todos ellos juntos habrían tenido poco valor, si los atenienses no hubieran visto en todo ello, no a un conciudadano equivocado, sino a las ideas disgregadoras que arruinarían, y en parte ya habían arruinado, según ellos, la fuerte contextura social y política con que Atenas había vivido tantos años.» E. Lledó, 1981, pág. 139. Pero J. Solana Dueso (en *Ciudadano Sócrates*) afirma que si se le condenó, fue por su convivencia y magisterio de los oligarcas y tiranos, como Alcibíades, Jenofonte, Critias, etc. No hay que olvidar que el sofista Polícrates escribió una *Acusación de Sócrates*, que lamentablemente se ha perdido, pero tenemos muchas informaciones y referencias de ella. Libanio, al criticarla, en su *Defensa de Sócrates*, recuperó muchos pasajes.

127 Se dice que el político Ánito, que era un empresario curtidor, quería que su hijo continuase el negocio, pero fue arrastrado por Sócrates a una vida no muy acorde con los negocios. Sobre este tema, *vid.* J. Solana Dueso, 2008, y René Kraus, *La vida privada y pública de Sócrates*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1966.

128 El sistema judicial ateniense funcionaba de la siguiente manera. En primer lugar hablaban los acusadores y el acusado; los acusadores proponían una pena, y entonces se realizaba la primera votación; a continuación actuaba, nuevamente, la acusación para razonar y justificar la pena propuesta; entonces, el acusado hacía una contrapropuesta. En el caso que nos ocupa, la primera votación arrojó 281 votos condenatorios de Sócrates frente a 220 absolutorios. La segunda votación, tras el alegato de Sócrates con su contrapropuesta, fue de 360 votos a favor de la pena de muerte frente a sólo 141 que aceptaron la propuesta de Sócrates.

129 El Pritaneo era una institución muy parecida a los ayuntamientos actuales, en cuya sede podían comer las personas benefactoras de la ciudad a expensas del Estado. Era un honor muy apreciado.

130 Cada año, los atenienses, cumpliendo una antiquísima promesa, enviaban una nave a Delos para celebrar al dios Apolo. Mientras duraba la travesía, no podía tener lugar ninguna ejecución en la ciudad. Por eso se demoró tanto la muerte de Sócrates.

131 Personificación de un concepto abstracto, en este caso, las leyes.

132 Los griegos de la época tenían conciencia de la importancia de la ley, esencia de la *pólis*, frente a las monarquías autoritarias del entorno, como Persia, Egipto, etcétera. En mi opinión, lo que cohesionaba a las diversas *póleis* griegas eran la lengua común, que había generado una bella literatura, una religión mítica y ritual similar, y la ley, esencia de la democracia.

133 En realidad había sucedido lo siguiente (cito el texto directo porque es de gran vivacidad y

dramatismo); habla Eutifrón: «En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse del exégeta sobre qué debía hacer (el exégeta era un intérprete del derecho sagrado, que informaba sobre asuntos y purificaciones). En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exégeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acusé a mi padre de homicidio, sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío» (*Eutifrón*, 4c-e).

134 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 113.

135 Los rapsodas eran cantores ambulantes, propios de sociedades donde no se había desarrollado plenamente la escritura. También, en la modernidad, en zonas rurales existe el fenómeno: bardos, bertsolaris, etc., forman parte de una literatura oral. Los rapsodas eran difusores de Homero, Hesíodo, etc., formadores de la arcaica educación (*paideía*) griega. Vid. E. A. Havelock, 1994 y 1996. Véase también E. Lledó, 1981; «Demócrito, fragmento 18», *Actas del primer congreso español de Estudios Clásicos*, (1958), págs. 327-333; W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 196-197.

136 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 196 (donde cita a Jenofonte, *Banquete*, III, 6 y *Memorables*, IV, 2, 10).

137 En realidad, Platón metaforiza espléndidamente una vieja concepción, la de Homero, la de Hesíodo, la de Píndaro, según la cual el poeta sólo es portador de las palabras de la Musa. En esta concepción se inserta el poema filosófico de *Parménides*.

138 El tema de la literatura y la poesía fue debatido en Grecia. Véase el fantástico *Encomio de Helena* del sofista Gorgias, donde se afirman ideas tan profundas como «la palabra es un poderoso soberano que, con un cuerpo pequeñísimo y completamente invisible, lleva a cabo obras sumamente divinas. Puede, por ejemplo, acabar con el miedo, desterrar la aflicción, producir alegría o intensificar la compasión [...]. La poesía toda yo la considero y defino como palabra en metro. A quienes la escuchan suele invadirles un escalofrío de terror, una compasión desbordante de lágrimas, una aflicción por amor a los dolientes; con ocasión de venturas y desventuras de acciones y personas extrañas, el alma experimenta, por medio de las palabras, una experiencia propia», en A. Melero Bellido, 1996, págs. 206-207. Con la poesía total, Gorgias se está refiriendo a la tragedia: el tema de la literatura también lo trató Platón en el *Fedro*, y Aristóteles en la *Poética* y en la *Retórica*.

139 Dos distritos atenienses, donde había gimnasios, instalaciones deportivas en las que se reunían los jóvenes.

140 La conversación tiene lugar en una palestra de nueva construcción.

141 Véase cómo Platón sublima teóricamente temas humanos, como la amistad (*philia*) y el amor (*érōs*). Dignifica filosóficamente, porque los conceptualiza, los momentos de la vida. Es Platón el primero que inicia la idea hegeliana de que la vida es la historia hecha conceptos. Platón eleva a cultura y literatura la vida.

142 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 154.

143 Cármides era hijo de Glaucón y hermano de la madre de Platón, Perictione. Formaba parte del círculo socrático y platónico. Fue miembro, como su primo Critias, del gobierno de los Treinta Tiranos. Murió en el 403 a.C., en lucha final contra los demócratas.

144 Pocas veces salió Sócrates de Atenas. Una de ellas, cuando fue a luchar para someter a la enemiga ciudad de Potidea, aliada de Esparta.

145 Pórtico donde se reunían los jóvenes para hacer ejercicios y juegos y conversar.

146 Todas las palabras-concepto, y, sobre todo, las éticas, morales y estéticas son difíciles de traducir, porque sus significados surgen de la sociedad, que es cambiante, pero retienen conglomerados heredados, y por eso también cambian dialécticamente. W. K. C. Guthrie (1988, vol. IV, pág. 158 y nota 152) expresa la dificultad

de traducir la palabra a una lengua moderna, pero dice que «si hay que emplear una, la menos inadecuada es probablemente autocontrol (*self-control*) o, en ciertos contextos, autodisciplina (*self-discipline*)». Y en la nota escribe: «unos cuantos intentos de traducción a lenguas diferentes pueden resultar, sin embargo, iluminadores. Cicerón la traduce por *temperantia, moderatio, modestia* o *frugalitas* (*Disputaciones tusculanas*, III, 8-16). Tenemos, así, *sagesse* (Croiset), *Sittsamkeit und Selbsbeherrschung* (Wilamowitz), *Selbstbescheidung* (Gauss), *Besonnenheit* (Horn, Witte, Ebent), *Mässigkeit* (Classen), *soberness* (Burnet), *self-control* (Cornford y otros; Grube añade *moderation*), *temperance* (Jowett). La última traducción, no muy exacta, es probablemente la más común en inglés».

147 Algo así como el conocimiento como fundamento del actuar. El actuar bien se basa en el conocimiento del bien.

148 Hippias de Élida, de finales del siglo V a.C. De gran memoria y agilidad mental, buen retórico y embajador, muy a menudo, de su ciudad en Atenas, se había hecho famoso y acaudalado. Escribió mucho y dictó numerosas conferencias, muchas de las cuales versaban sobre la literatura épica de Grecia. Platón nos lo presenta como un sofista de hojarasca, petulante y poco profundo filosóficamente, a diferencia de Protágoras, Pródico y Gorgias, a quienes el Académico confería mayor enjundia filosófica.

149 Aunque también ya desde la Antigüedad se consideró de mayor calidad filosófica y literaria el *Hippias Mayor*.

150 Los conceptos morales, estéticos y políticos no son como los de las ciencias. La psicología es compleja porque lo es el ser humano. Sócrates con su intelectualismo moral no vio bien la antítesis entre razón y pasión en la vida del ser humano. «En un período dominado por el racionalismo y el frío cálculo, de los cuales el propio dramaturgo [Eurípides] no estaba exento, el poeta filósofo brinda a los espectadores ilustrados, y quizás entre ellos a su admirador Sócrates, la imagen de la impetuosa Medea, a fin de que duden y vacilen, aunque sea por unos momentos, en su firme convicción de que la razón humana es capaz de dominar las infinitas pasiones que se debaten continuamente entre las almas de los hombres. Les recuerda que sí, que son muy atractivas todas esas disertaciones sobre el control y la moderación de los hombres sabios, pero que la realidad de la vida evidencia en muchas ocasiones que la erupción de los sentimientos no puede ser dominada siempre por la razón.» (Eurípides, *Tragedias* [introducción, traducción y notas de A. Medina González, y J. A. López Pérez], Madrid, Gredos, 1977, «Introducción general», pág. 25.)

151 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 194.

152 Francisco de P. Samaranch, «Preámbulo a *Hippias Mayor*» en Platón, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1979, pág. 116.

153 Por belleza no se ha de entender sólo la corporal, física, sensible, sino también la de las costumbres, la de las leyes, la de las acciones, la de las almas, la de las instituciones. El *Banquete* profundizará y clarificará estas ideas. Hay un debate intenso entre los platonistas sobre si en el *Hippias Mayor* aparece ya la teoría de las Formas (de las Ideas). Para este tema, *vid.* W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 185-188.

154 «El *Laques* presenta las características de los diálogos de la primera época de Platón: extensión breve, estructura dramática sencilla, final aporético y discusión sobre un tema ético.» («Introducción» al *Laques*, C. García Gual, en Platón, *Diálogos*, 9.^a ed., Madrid, Gredos, 1981, vol. I, pág. 445.

155 C. García Gual, a la vista de las fechas, cree que el diálogo tuvo lugar hacia 420 a.C.

156 La sofística culta e ilustrada.

157 C. García Gual, «Introducción al *Protágoras*», en Platón, *Diálogos*, 9.^a ed., Madrid, Gredos, 1981, vol. I, pág. 448.

158 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 210.

159 No tiene nada que ver con el famoso médico griego.

160 Sobre las variadas definiciones negativas de la sofística, véase el posterior diálogo platónico, el *Sofista*, 223c-224e y 231d.

161 De la traducción de C. García Gual.

162 «En ningún otro diálogo ha puesto Platón tanta atención en éstos [escenario y personajes] ni ha logrado un éxito tan brillante como el logrado aquí en el despliegue de sus facultades expresivas de representación. Aunque el *Protágoras* no transmitiera ninguna lección filosófica, seguiría siendo una soberbia obra literaria. No basta con leerla por encima: debe leerse de principio a fin. A medida que escuchamos en sus páginas las palabras de algunas de las más notables figuras de la gran generación, en sus actitudes más características comprendemos que no tenemos ya necesidad alguna de preguntar por qué se decidió Platón a escribir, a pesar de su desprecio de la palabra escrita, ni por qué, precisamente por esta razón, eligió la forma dialogada.» (W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 211.)

163 Sócrates argumenta que la *téchné politiké* es parte de la *areté* (la virtud, en general), y pregunta: ¿puede enseñarse?

164 Exhibición retórica u oratoria, discurso de aparato, género literario-pedagógico muy extendido entre los sofistas. Necesariamente era un *discurso largo*, en griego *makrología*.

165 Sobre el mito de Prometeo y las diversas versiones que en Grecia hubo, la de Hesíodo, la de Esquilo y la de Protágoras, véase el documentadísimo libro de C. García Gual, *Prometeo, mito y tragedia*, Madrid, Hiperión, 1980.

166 Hay que recordar que en la época de la gran democracia periclea estos temas eran de rabiosa actualidad.

167 «Con la mayor habilidad parodia así uno de los procedimientos habituales de la sofística. Los poetas habían sido los primeros educadores de los griegos, antes de que los sofistas pretendieran asumir su relevo. La enseñanza moral del texto de Simónides es distorsionada por los manejos exegéticos de Sócrates hasta extremos de notoria paradójica.» C. García Gual, 1981, pág. 498. Éste es un recurso innoble al que Sócrates-Platón apela(n) con frecuencia. *Vid. Fedro*.

168 *Ibid.*, págs. 493-494.

169 El *Gorgias* inicia una serie de diálogos que se han agrupado como diálogos de la época de transición (388-385 a.C.), que son *Gorgias*, *Menón*, *Eutidemo*, *Crátilo* y *Menéxeno*. Platón ya ha hecho el primer viaje a Sicilia (388-387 a.C.); a su regreso funda la Academia (387 a.C.). Comienzan, pues, a aparecer los temas pitagóricos, como la preexistencia y la inmortalidad del alma.

170 E. R. Dodds, *Gorgias: A revised text with introduction and commentary*, Oxford University Press, 1959. Tanto J. Calonge en su «Introducción» (pág. 22) a su traducción del *Gorgias* (Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983) como Guthrie (1988, vol. IV, pág. 277), consideran decisiva la edición de Dodds. Escribe Guthrie: «Nadie puede escribir sobre este diálogo sin reconocer una deuda con el comentario ejemplar de E. R. Dodds»; y J. Calonge añade: «La edición de Dodds ofrece rico material, sobre todo en lo referente al texto y traducciones. La introducción y las notas de dicha obra presentan un copioso y, diríamos, exhaustivo arsenal de citas, ensayos, estudios y todo tipo de referencias sobre este diálogo. Un conocimiento detallado de todo lo referente al *Gorgias* no es posible sin el auxilio imprescindible del libro de Dodds».

171 En la Academia, fundada por Platón en el 387 a.C., se formaba a los ciudadanos excelentes, los destinados a gobernar la *pólis*, los *árchontes*. Se trataba de un sistema elitista, que era una pretendida alternativa a la democracia ateniense. Allí recibían la mejor educación los que, a los 55 años, serían los filósofos-reyes. En la Academia estuvo Dión, que era sobrino de Dionisio, tirano de Siracusa (Sicilia). En Tarento, Platón conoció a los pitagóricos, especialmente al filósofo-rey y geómetra, Arquitas, que tanto le impresionó y que pudo fungir de modelo del filósofo-rey. En este diálogo aparecen motivos pitagóricos, como el mito escatológico del final, donde se habla del destino del alma tras la muerte (493a-c).

172 Por mucha literatura generada a favor de Sócrates, comenzada por Platón y Jenofonte, Polícrates recordó lo obvio: Sócrates era amigo y educador de oligarcas, tiranos y enemigos de la democracia: Critias, Cármides y Alcibiades, entre otros. *Vid.* J. Solana Dueso, 2008.

173 Pero como muy bien afirma J. Calonge, en su «Introducción» al *Gorgias* (1983, págs. 14-15), los diálogos de Platón son obras literarias; las escenas, fechas y pensamientos pueden ser interpretaciones imaginativas, siendo su esencia verdadera, pero no necesariamente sus coordenadas espaciotemporales.

174 No es excusa, como sostienen algunos, que odiase aún más a la tiranía (como puede verse en la *República*), pues lo grave es que pensaba que la democracia conduce a la tiranía.

175 Véase la bellísima descripción de la democracia ateniense que hace Pericles en la *Oración fúnebre*, transmitida por Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*.

176 Es la famosa teoría del intelectualismo moral de Sócrates.

177 La tesis más importante y radical de Sócrates.

178 Calicles pregunta a Querefonte: «Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?». Y Querefonte responde: «Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, nada mejor que preguntarle a él mismo», y Calicles: «Por los dioses, estoy deseando hacerlo» (de la traducción de J. Calonge, *op. cit.*, 481b). De Calicles no tenemos más referencia que la de Platón en este diálogo. Hay, entonces, que preguntarse si es un personaje histórico o un nombre inventado para poner en su boca una teoría que ciertamente estaba muy extendida en su época. Lo importante es, sin embargo, que Platón nos pone ante la vista una teoría, la famosa de la ley del más fuerte, que es universal (véase la resonancia que tuvo en Nietzsche) y que crítica con dureza.

179 J. Calonge, «Introducción» al *Gorgias*, 1983, pág. 19.

180 El primero de los mitos escatológicos, que seguirán, más sofisticados, en el *Fedón* y en la *República*.

181 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 296.

182 Para ampliar conocimientos recomiendo la espléndida introducción y la traducción del *Menéxeno* de E. Acosta Méndez en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983.

183 Transmitida por Tucídides, en el libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso*. Se trata de un bellissimo discurso en el que se percibe un fuerte humanismo y en el cual se reflejan las altísimas cotas de civilidad que había alcanzado la democracia ateniense en la época periclea.

184 Serán escogidos Arquino o Díon. Arquino, junto con Trasíbulo y Trásilo, fue uno de los restauradores de la democracia ateniense tras la caída de la tiranía de los Treinta Tiranos.

185 «Introducción» a su traducción del *Menéxeno*, en Platón, *Obras completas*, 4.^a ed., Madrid, Aguilar, 1974, págs. 416-417.

186 «La fecha dramática» es la expresión que constantemente utiliza Guthrie, aludiendo con ello a la estructura trágica de los diálogos.

187 *Vid.* F. J. Olivieri, en la «Introducción» a su traducción del *Eutidemo*, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, pág. 196.

188 De *éris*, disputa, en alusión a las disputas verbales superficiales, que no van al fondo de los asuntos.

189 W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega* [trad. de Juan Valmard], Buenos Aires, Eudeba, 1970, pág. 167, sostiene que aquí se asiste a la presencia de aspectos órfico-pitagóricos. «Pero también lo dice Píndaro, y muchos otros de los poetas divinamente inspirados [...] afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que, a veces, termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y por eso es por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos, héroes sin mácula
por los hombres serán llamados.

La cita se atribuye a Píndaro, frag. 137 (Turyn) = 127 (Bowra) = 133 (Snell). Traducción y nota 29 de F. J. Olivieri, págs. 301-302, en Platón, *Diálogos*, Madrid, Gredos, vol. II, 1983.

190 Se trata del eterno problema epistemológico de la filosofía: ¿cómo a partir de lo fenoménico, lo apariencial, conocemos la esencia, lo nouménico?

191 Es evidente que este método sólo vale para el conocimiento a priori.

192 Podemos afirmar, sin miedo a errar, que todas las teorías filosóficas de Platón se construyen como reacción contra la sofística.

193 Vid. Aristóteles, *Metafísica*, IV (Γ), 1010a7, Diógenes Laercio, III, 4, y Proclo, *In Platonis Cratylum Comentariorum*.

194 A esta situación de relativismo se llegó cuando se conocieron nuevas tierras, nuevos países, nuevas culturas, nuevos idiomas. A ello contribuyeron decisivamente las obras del historiador viajero Heródoto.

195 Casi siempre Platón expone sus teorías a través de Sócrates, en cuya boca pone los argumentos y la hábil dialéctica, frente a los débiles y flojos argumentos de los sofistas.

196 Cuestión que no fue planteada así por Protágoras. Sócrates lleva a Hermógenes a desplazarse del convencionalismo a un individualismo inaceptable.

197 Sobre el *Fedón*, vid. J. Burnet, *Plato's Phaedo*, Oxford, 1911; C. Eggers Lan, *Platón. Fedón*, Buenos Aires, 1971; W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV; C. García Gual, «Introducción» a Platón, *Diálogos*, 2.^a ed., Madrid, Gredos, vol. III, 1992; L. Gil, «Introducción» a Platón, *Obras completas*, 4.^a ed., Madrid, Aguilar, 1979; y L. Robin, *Phédon*, París, 1926.

198 «[...] son éstos los diálogos en los que se inscriben los espléndidos mitos platónicos, que acuden para favorecer el ímpetu de los razonamientos y darles alas para elevarse más allá de lo demostrable racionalmente [...]. Filosofía y poesía entremezclan sus prestigios en estos diálogos fulgurantes.» (C. García Gual, «Introducción» al *Fedón*, 2.^a ed, Madrid, Gredos, 1992, págs. 10-11.)

199 W. K. C. Guthrie, 1970, pág. 351.

200 La literatura filosófica anglosajona y últimamente también algunos autores de la ibérica (T. Calvo Martínez, M. Candel, etc.) traducen el término griego *eídos* por *forma*, frente a la más tradicional *idea*, que es la que yo utilizo, por mor del largo pasado de traducción, que ha creado el conglomerado heredado. También hay otras variaciones de traducción, como *ousía* por *entidad* (anglosajones y algunos modernos ibéricos) frente a la de largo tendido, *sustancia*.

201 Los presentes, según *Fedón*, eran, de los del país, Apolodoro, Critóbulo y su padre, y además, Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes; también estaban Ctesipo el de Peania y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. *Platón estaba enfermo, creo*; de los forasteros, estaban Simmias el de Tebas, Cebes y Fedondas; y de Megara, Euclides y Tersión (parfraseo de la traducción de García Gual, quien nos ofrece unas notas esclarecedoras sobre los personajes y sus filiaciones filosóficas e ideológicas). También aparecen la mujer de Sócrates, Jantipa, con el hijito de ambos, y el servidor de los Once. Los interlocutores principales de Sócrates son los pitagóricos Simmias y Cebes, discípulos de Filolao. Por el *Critón* sabemos que estos pitagóricos trajeron importantes sumas de dinero para facilitar a Sócrates la huida de la cárcel.

202 C. García Gual, 1992, pág. 24, nota 1.

203 Platón, que no Sócrates, basa su teoría en creencias órfico-pitagóricas, que sin duda conoció en Italia y Sicilia, que afirman que los dioses son los dueños de la vida de los hombres, que el alma está en el cuerpo como en una prisión o tumba y que será liberada cuando lo deseen los felices.

204 *Fedro* [trad. de Luis Gil], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, pág. 601.

205 Pero tales teorías no son socráticas, aunque Platón las ponga en su discurso, como tampoco es socrática la teoría de las ideas. En el *Fedón* (96a-101c) Sócrates le cuenta a Cebes su propia experiencia intelectual, a la que llama *deúteros ploús* (la segunda navegación), consistente en la búsqueda de un método filosófico-teleológico que supere el mecanicismo de los naturalistas e incluso el de Anaxágoras. Pero este relato autobiográfico es platónico. Escribe García Gual (1992, pág. 13): «Esa “segunda navegación” o *deúteros ploús*, que aquí se aconseja [...] es un método platónico, que se funda en la contemplación de las Ideas para llegar así a algo satisfactorio que luego —en la *República*— se nos dirá que es la Idea del Bien, un método que avanza a

través de la dialéctica, y que implica una concepción metafísica que Sócrates, pensamos, no expuso a sus discípulos».

206 Todo lector culto puede percatarse de la falacia de este argumento (pueden verse las teorías lingüísticas de N. Chomsky y L. Wittgenstein).

207 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 320. Véase como ésta es la base de teorizaciones (y experiencias vitales) de la religión cristiana sobre el ejercicio de la *ascética* para llegar a la *mística*.

208 Sobre la clasificación de los mitos platónicos, véase nuestra nota 118.

209 M. Martínez Hernández, «Introducción» al *Banquete*, 2.^a ed., Madrid, Gredos, 1992, págs. 145-146. Véase también W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV, págs. 352-356.

210 M. Martínez Hernández, 1992, págs. 150-151.

211 El *Banquete* es una continuación del *Protágoras*. «Todos los interlocutores, con excepción de Aristófanes, estuvieron presentes como oyentes ávidos en la reunión de los sofistas en el *Protágoras* y, aunque a veces se ha explotado demasiado esta circunstancia, indudablemente se pretende que nosotros lo recordemos conforme oímos sus discursos, que evidencian ciertamente el influjo sofístico.» (Guthrie, 1988, vol. IV, pág. 355); y la nota 118 en la misma página reza: «Aunque todos los interlocutores son personajes históricos, a cada uno se le ha procurado un doble. Fedro es Lisias; Pausanias, Protágoras o Jenofonte; Erixímaco, Hípías; Aristófanes, Pródico; Agatón, Gorgias. Para Brochard [*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Alcan, 1912], por otra parte (*Ibid.*, págs. 68-71), el discurso de Fedro es una parodia de Lisias, y el de Pausanias, de Pródico. Estos críticos sólo consienten que sean ellos mismos Sócrates y Alcibiades».

212 «Si somos piadosos y cuidadosos de nuestros deberes morales y religiosos, podemos ser recompensados, alcanzando de nuevo nuestra naturaleza original. Pero si somos impíos, nos puede cortar en dos una vez más y cada uno de nosotros sería como una loncha de pescado o una figura en relieve. De entre las consecuencias que se derivan de este mito podemos señalar la definición del amor como búsqueda de la otra mitad (192e), una de las definiciones más profundas de toda la teoría del amor; situación al mismo nivel del amor masculino y femenino, lo que se debe a la primitiva naturaleza humana (191d-e) y con lo que el problema del amor se enfoca en toda su extensión y no sólo como amor entre dos seres de distinto sexo; los seres humanos buscan juntos no sólo la satisfacción de su impulso, sino algo más que no saben precisar (192c-d), una de las ideas más importantes de todo el diálogo y, para algunos, lo más hondo que se ha dicho por un escritor antiguo sobre la esencia del amor. Los problemas del hombre en relación con el amor derivan de su *hýbris* frente a los dioses y de ahí que deban ser moderados con respecto a éstos para ser felices (193c): la *eusébeia*, la piedad para con los dioses, es la solución al problema de Eros.» (M. Martínez Hernández, 1992, págs. 170-171.)

213 Para esta presentación me he basado en Platón, *Fedro*, [Ed. bilingüe, trad. y estudio preliminar por Luis Gil], Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970; W. K. C. Guthrie, 1988, vol. IV; Platón, *Diálogos*, 2.^a ed. [traducción, introducción y notas por E. Lledó], Madrid, Gredos, vol. III, 1992; y A. Alegre Gorri, 1989, con buena bibliografía sobre la obra de Platón en general, y sobre el *Fedro* en particular.

214 Tema muy en boga para discutir y escribir en la culta Atenas; en este caso, Lisias había compuesto un escrito sobre la preferencia de la relación con quien no está enamorado que con quien lo está. Este tema de las relaciones erótico-educacionales entre un joven y un señor maduro se explican por la permisividad que en Grecia había sobre el tema.

215 E. Lledó, *Ibid.*, págs. 298-299.

216 L. Robin, *Notice, Platon, Oeuvres complètes*, t. IV, 3.^a parte; *Phèdre* [texto fijado y traducido por L. Robin], París, Les Belles Lettres, 1978. *Vid.* É. Bourget, 1919, pág. 335 y sigs.

217 Para la redacción de esta presentación me he basado principalmente en Platón, *Diálogos*, vol. IV, *República* [introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan], Madrid, Gredos, 1992.

218 C. Eggers Lan, 1992, págs. 11-12.

219 A. Diès, 1956, tomo VII, «Notice» a su traducción del *Parménides*.

220 Céfalo, que llega de Clazomene a Atenas, junto con unos conciudadanos, grandes filósofos, dice, se encuentra en el ágora a Adimanto y Glaucón, hermanos de Platón, cuyos padres eran Aristón y Perictione, la

cual, al morir Aristón, casó en segundas nupcias con Pírilampes, del que tuvo a Antifón; por él pregunta Céfalo, pues conocía a Pitodoro, discípulo de Zenón. En casa de Pitodoro tuvo lugar la conversación entre Sócrates, Zenón, Parménides y Aristóteles (uno de los Treinta). Pitodoro narra la escena, la conversación y los debates a Antifón, quien se la aprendió de memoria. El *Parménides* es el relato de Antifón a Céfalo y los suyos.

221 F. M. Cornford, 1968.

222 Para esta presentación me he basado en F. M. Cornford, 1968, y en Platón, *Sofista* [ed. con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por A. Tovar], Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

223 Los sofistas eran profesionales de la educación, como los arquitectos, escultores, médicos, etc. Platón, aristócrata, nunca entendió una sociedad democrática que pagaba salarios a los profesionales, entre ellos, los de la enseñanza. *Vid.* recapitulación 231d-232b.

224 Es proverbial la capacidad platónica de dramatizar las teorías y tesis filosóficas. Aunque, por lo que respecta al alma, algunos materialistas, como Demócrito, sostuvieron que era una conjunción especial de átomos más sutiles que los que componen las cosas materiales.

225 Recomiendo A. González Laso (introducción, texto crítico, traducción y notas) en Platón, *El político*, Clásicos Políticos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

226 Casi no hay noticias históricas sobre él.

227 A. González Laso, 1981, pág. XIII.

228 *Ibid.*, págs. XVIII-XXII. Véase la bibliografía riquísima de A. González Laso, 1981, págs. XXIX-XXXI.

229 Para esta presentación me he basado en W. K. C. Guthrie, 1988, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*; y en la excelente introducción de A. Diès en Platón, *Oeuvres complètes, Philèbe*, París, Les Belles Lettres, 1966, t. IX.

230 M. Ángeles Durán (introducción, traducción y notas de *Filebo*), en Platón, *Diálogos*, vol. VI, pág. 11.

231 Para el estudio de este diálogo, *vid.* F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937, y A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928.

232 F. Lisi, introducción al *Timeo*, en Platón, *Diálogos*, vol. VI, pág. 149. El mismo Cicerón nos legó una traducción latina del *Timeo*.

233 W. K. C. Guthrie, 1988, vol. V, pág. 257.

234 *Vid.* G. E. L. Owen, «The place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», *Classical Quarterly* (1953), págs. 79-95.

235 F. M. Cornford, 1937, pág. I.

236 Para este resumen he seguido a Cornford y a Lisi.

237 F. Lisi, «Introducción» al *Critias*, en Platón, *Diálogos*, vol. VI, pág. 265.

238 A. Rivaud en su «Notice» del *Critias*, pág. 240, en *Platon, Oeuvres Complètes*, París, Les Belles Lettres, t. X, 1970.

CRONOLOGÍA

428-427 a.C.	Nace Platón, probablemente en Atenas.
ca. 407 a.C.	Traba relación filosófica con Sócrates.
399 a.C.	Muerte de Sócrates. Platón marcha a Megara, donde conoce a Euclides.
393-388 a.C.	Fechas probables de redacción de los diálogos denominados socráticos: <i>Apología de Sócrates, Critón, Ion, Lisis, Protágoras, Laques, Cármides, Eutifrón.</i>
388-389 a.C.	Primer viaje a Siracusa.
388-385 a.C.	Fechas probables de redacción de los diálogos del período de transición: <i>Hipias Menor, Hipias Mayor, Gorgias, Menéxeno, Menón, Eutidemo, Crátilo.</i>
387 a.C.	Fundación de la Academia.
385-370 a.C.	Fechas probables de redacción de los diálogos de madurez: <i>Banquete, Fedón, República (libros II-X), Fedro.</i>
384 a.C.	Nace Aristóteles en Estagira.
369-347 a.C.	Fechas probables de redacción de los diálogos de la vejez: <i>Parménides, Teeteto, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes.</i>
367 a.C.	Segundo viaje a Siracusa tras la muerte de Dionisio I, por instancia de Dionisio II. Aristóteles se incorpora a la Academia.
361 a.C.	Tercer viaje a Siracusa
360 a.C.	Regreso definitivo a Atenas.
347 a.C.	Platón muere en Atenas. Le sucede Espeusipo al frente de la Academia.

GLOSARIO

ALEGORÍA (*allēgoría*)

Explicación figurada con un símil de algo difícil de entender; se parece al mito. La alegoría o metáfora más potente es la de la caverna, en el libro VII de la *República*.

ALMA (*psyché*)

Principio de la vida. En Platón es un principio eterno que preexiste a su caída en el cuerpo. En el transcurso de la vida humana el alma está en el cuerpo (*sôma*) como en una tumba (*sêma*). Ha de llevar una vida recta para que, tras la separación del cuerpo, pueda reintegrarse a la inmortalidad.

AMOR (*érōs*)

Anhelo de inmortalidad, de perfección moral, de conocimiento de las Ideas y del bien.

BELLEZA (*tò kalòn*)

La visión, la captación, la aprehensión que el alma tiene de la Idea de belleza, que es la perfección de la proporción, del equilibrio, de la medida.

BIEN (*tò agathòn*)

La perfección. El que crea las Ideas, el que posibilita que sean comprendidas, como el Sol crea con su calor las cosas naturales y con su luz posibilita su visión.

CIENCIA (*epistēmē*)

La ciencia es el conocimiento perfecto, apodíctico, necesario, en el que no cabe error, por oposición a la opinión (*dóxa*), que es cambiante y falible.

CREENCIA (*pístis*)

Es la *dóxa* que se ocupa de comprender el mundo exterior, como la física, la astronomía, etc. La creencia se basa en la costumbre, en la regularidad, pero no en lo necesario.

DEMIURGO (*dēmiourgós*)

Conformador del universo (*kósmos*: orden) que ordena la materia eterna de acuerdo a las Ideas.

DIÁLOGO (*diálogos*)

La manera de escribir de Platón, con preguntas y respuestas cortas, que se basa en la mayéutica de su maestro Sócrates y en las discusiones y debates orales que tenían lugar en la Academia.

EDUCACIÓN (*paideía*)

La formación que se da a todas las clases de la ciudad, pero especialmente a los guardianes y a los gobernantes. Una educación esmerada, basada en la filosofía.

EXCELENCIA (*areté*)

Perfeccionamiento, mediante la *paideía*, del cuerpo y del espíritu.

FILOSOFÍA (*philosophía*)

Amor al verdadero saber. Ciencia superior consistente en conocer las Ideas y la Justicia, a las que se llega tras los conocimientos de las ciencias abstractas, matemáticas y geometría. Principalmente, el saber de los gobernantes de la *pólis*.

GOBERNANTES (*árchontes*)

Los magistrados que gobiernan la *pólis*, que tienen una vida esforzada en favor de la ciudad. Practican la comunidad de mujeres e hijos y viven en un régimen comunista *avant la lettre*.

IDEA (*eîdos*)

Entidad subsistente extraespaciotemporal, perfecta, inmutable, universal y, por tanto, perfectamente definible. Se la conoce a través de la parte superior del alma.

IMAGINACIÓN (*eikasía*)

Tipo de conocimiento inferior, a saber, el que se ocupa de los reflejos, las imágenes y los iconos del mundo exterior, es decir, el mundo del arte, los pintores, escultores, etc.

INMORTALIDAD (*athanasía*)

El estado de las Ideas, del demiurgo, de la materia informe y de las almas.

INTUICIÓN (*nóēsis*)

El acto de *ver* intelectualmente y comprender las Ideas.

JUSTICIA (*díkē, dikaiosynē*)

Orden del universo y de las conductas humanas correctas. Equilibrio.

LOGOS (*lógos*)

Argumento, razonamiento, manera platónica de filosofar mediante el diálogo.

MAYÉUTICA (de *maióomai*: asistir en el parto)

Dar a luz la verdad —método que Platón toma de su maestro Sócrates— mediante preguntas adecuadas que hacen ver la luz al discípulo.

PENSAMIENTO DEDUCTIVO (*diánoia*)

El propio de las matemáticas y la geometría. Deducir correctamente desde los axiomas a los teoremas.

PRUDENCIA (*sōphrosynō*)

Cordura, moderación, control de las actuaciones. Geometrización de las pasiones.

REMINISCENCIA (*anámnesis*)

Cuando el alma, al contacto con un tenue parecido —por ejemplo, la proporción de una estatua—, recuerda la Idea de proporción existente en la otra vida.

SER (*tò ón, eînai*)

Las Ideas constituyen el ser por excelencia pero, sobre todo, las Ideas superiores, la mismidad, lo idéntico a sí mismo, es decir, la esencia, lo otro, o la alteridad, es decir el no ser, no como nada (que no existe) sino como diferencia que nos permite hacer proposiciones negativas significativas, verdaderas o falsas.

VERDAD (*alētheia*)

La epifanía del ser, de la justicia y de la corrección política a la que se llega tras el diálogo.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA

EDICIONES DE OBRA COMPLETA

- STEPHANUS, H., *Platonis Opera quae extant omnia*, 3 vols., Basilea, 1578. La numeración de las páginas de esta edición se reproduce en todas las demás.
- BURNET, J., *Platonis Opera*, 6 vols., Oxford, Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis, 1899-1907.
- DIÈS, A., Y OTROS, *Platon. Oeuvres complètes*, XIV tomos, París, Collection des Universités de France, Les Belles Lettres, 1920-2003.

TRADUCCIONES

- Diálogos*, 9 vols., Madrid, Gredos, 1981-1999.
- Obras*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1949-1979 (con texto griego).

OBRAS SOBRE PLATÓN

- ANNAS, J., «Platón», en *El saber griego*, Madrid, Akal, 2000.
- ARANA MARCOS, J. R., *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1998.
- BRISSON, I., *Platón, las palabras y los mitos: ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?* [trad. de J. María Zamora Calvo], Madrid, Adaba, 2005.
- BROMMER, P., *Eidos et Idea. Étude sémantique et chronologique des oeuvres de Platon*, Assen, Van Gorcum, 1940.
- CALVO MARTÍNEZ, T., *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*, Madrid, Cincel, 1986.
- CANTO-SPERBER, M., *Sócrates, El saber griego*, Madrid, Akal, 2000.
- CHERNISS, H., *Lustrum: Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums*, n.º 4 (1959) y n.º 5 (1960). Recoge 2.025 títulos entre 1950-1957.
- _____, *The riddle of the early Academy*, 2.^a ed., Berkeley-Los Ángeles, University of California Press, 1962.
- CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Buenos Aires, Paidós, 1968.
- _____, *Plato's Cosmology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1937.
- _____, *Platón y Parménides*, Madrid, Visor, 1989.
- CROMBIE, I. M., *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- DODDS, E. R., *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza, 1980.
- FRIEDLÄNDER, P., *Platon. Verdad del ser y realidad de la vida* [trad. de Santiago González Escudero], Madrid, Tecnos, 1989.
- GRUBE, G. M. A., *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, 6 vols., Madrid, Gredos, 1984-1993.
- HAVELOCK, E. A., *Prefacio a Platón* [trad. de R. Buenaventura, Madrid, Visor, 1994].
- _____, *La musa aprende a escribir* [trad. de L. Bredlow Wenda, Barcelona, Paidós, 1996].
- JAEGER, W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1957.
- LLEDÓ, E., «Introducción general», en Platón, *Diálogos. I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hipias Menor, Hipias Mayor, Laques, Protágoras*, Madrid, Gredos, 1981.
- MONTSERRAT MOLAS, J., *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1999.
- NUÑO MONTES, L. A., *La dialéctica platónica*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962.
- REALE, G., *Por una nueva interpretación de Platón: relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz*

- de las «doctrinas no escritas»* [trad. de María Pons Irazazábal], Barcelona, Herder, 2003.
- ROHDE, E., *Psiqué (El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos)* [ed. de M. Crespillo, trad. de S. Fernández Ramírez], Málaga, Ágora, 1995.
- SALES, J., *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1996.
- TOVAR, A., *Un libro sobre Platón*, Madrid, Austral, 1973.
- _____, *Vida de Sócrates*, Madrid, *Revista de Occidente*, 1947.
- VALLEJO CAMPOS, A., *Platón, el filósofo de Atenas*, Barcelona, Montesinos, 1996.

APOLOGÍA DE SÓCRATES
Traducción y notas de
JULIO CALONGE

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la versión española se ha seguido, en general, el texto de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

SÓCRATES

—No sé, atenienses, la sensación que habéis experimentado por las [17a] palabras de mis acusadores. Ciertamente, bajo su efecto, incluso yo mismo he estado a punto de no reconocerme; tan persuasivamente hablaban. Sin embargo, por así decirlo, no han dicho nada verdadero. De las muchas mentiras que han urdido, una me causó especial extrañeza, aquella en la que decían que teníais que precaveros de ser engañados por mí porque, dicen ellos, soy hábil para hablar. En [b] efecto, no sentir vergüenza de que inmediatamente les voy a contradecir con la realidad cuando de ningún modo me muestre hábil para hablar, eso me ha parecido en ellos lo más falto de vergüenza, si no es que acaso éstos llaman hábil para hablar al que dice la verdad. Pues, si es eso lo que dicen, yo estaría de acuerdo en que soy orador, pero no al modo de ellos. En efecto, como digo, éstos han dicho poco o nada verdadero. En cambio, vosotros vais a oír de mí toda la verdad; ciertamente, por Zeus, atenienses, no oiréis bellas frases, como las de éstos, adornadas cuidadosamente con expresiones y vocablos, sino [c] que vais a oír frases dichas al azar con las palabras que me vengan a la boca; porque estoy seguro de que es justo lo que digo, y ninguno de vosotros espere otra cosa. Pues, por supuesto, tampoco sería adecuado, a esta edad mía, presentarme ante vosotros como un jovenzuelo que modela sus discursos. Además y muy seriamente, atenienses, os suplico y pido que si me oís hacer mi defensa con las mismas expresiones que acostumbro a usar, bien en el ágora, encima de las mesas de los cambistas, donde muchos de vosotros me habéis oído, bien en otras partes, que no os cause extrañeza, ni protestéis por ello. [d] En efecto, la situación es ésta. Ahora, por primera vez, comparezco ante un tribunal a mis setenta años. Simplemente, soy ajeno al modo de expresarse aquí. Del mismo modo que si, en realidad, fuera extranjero me consentiríais, por supuesto, que hablara con el acento y [18a] manera en los que me hubiera educado, también ahora os pido como algo justo, según me parece a mí, que me permitáis mi manera de expresarme —quizá podría ser peor, quizá mejor— y consideréis y pongáis atención solamente a si digo cosas justas o no. Éste es el deber del juez, el del orador, decir la verdad.

»Ciertamente, atenienses, es justo que yo me defienda, en primer lugar, frente a las primeras acusaciones falsas contra mí y a los [b] primeros acusadores; después, frente a las últimas, y a los últimos.¹ En efecto, desde antiguo y durante ya muchos años, han surgido ante vosotros muchos acusadores míos, sin decir verdad alguna, a quienes temo yo más que a Ánito y los suyos, aun siendo también éstos temibles. Pero lo son más, atenienses, los que tomándoos a muchos de vosotros desde niños os persuadían y me acusaban mentirosamente, diciendo que hay un cierto Sócrates, sabio, que se ocupa de las cosas celestes, que investiga todo lo que hay bajo la tierra [c] y hace más fuerte el argumento más débil. Estos, atenienses, los que han extendido esta fama, son los temibles acusadores míos, porque los oyentes consideran que los que investigan eso no creen en los dioses. En efecto, estos acusadores son muchos y me han acusado durante ya muchos años, y además hablaban ante vosotros en la edad en la que más podíais darles crédito, porque algunos de vosotros erais niños o jóvenes y porque acusaban *in*

absentia, sin [d] defensor presente. Lo más absurdo de todo es que ni siquiera es posible conocer y decir sus nombres, si no es precisamente el de cierto comediógrafo. Los que, sirviéndose de la envidia y la tergiversación, trataban de persuadirnos y los que, convencidos ellos mismos, intentaban convencer a otros son los que me producen la mayor dificultad. En efecto, ni siquiera es posible hacer subir aquí y poner en evidencia a ninguno de ellos, sino que es necesario que yo me defienda sin medios, como si combatiera sombras, y que argumente sin que nadie me responda. En efecto, admitid también vosotros, como yo digo, que ha habido dos clases de acusadores míos: unos, los que me han acusado recientemente, otros, a los que ahora me refiero, que me han acusado desde hace mucho, y creed que es preciso que yo me defienda frente a éstos en primer lugar. Pues [e] también vosotros les habéis oído acusarme anteriormente y mucho más que a estos últimos.

»Dicho esto, hay que hacer ya la defensa, atenienses, e intentar arrancar de vosotros, en tan poco tiempo, esa mala opinión que vosotros [19a] habéis adquirido durante un tiempo tan largo. Quisiera que esto resultara así, si es mejor para vosotros y para mí, y conseguir algo con mi defensa, pero pienso que es difícil y de ningún modo me pasa inadvertida esta dificultad. Sin embargo, que vaya esto por donde al dios le sea grato, debo obedecer a la ley y hacer mi defensa.

Recojamos, pues, desde el comienzo cuál es la acusación² a partir de la que ha nacido esa opinión sobre mí, por la que Meleto, dándole [b] crédito también, ha presentado esta acusación pública. Veamos, ¿con qué palabras me calumniaban los tergiversadores? Como si, en efecto, se tratara de acusadores legales, hay que dar lectura a su acusación jurada.³ *«Sócrates comete delito y se mete en lo que no debe al investigar las cosas subterráneas y celestes, al hacer más fuerte el argumento más débil y al enseñar estas mismas cosas a otros.»* Es así, poco más o menos. [c] En efecto, también en la comedia de Aristófanes veríais vosotros a cierto Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que volaba y diciendo otras muchas necedades sobre las que yo no entiendo ni mucho ni poco. Y no hablo con la intención de menospreciar este tipo de conocimientos, si alguien es sabio acerca de tales cosas, no sea que Meleto me entable proceso con esta acusación, sino que yo no tengo nada que ver con tales cosas, atenienses. Presento como testigos a la [d] mayor parte de vosotros y os pido que cuantos me habéis oído dialogar alguna vez os informéis unos a otros y os lo deis a conocer; muchos de vosotros estáis en esta situación. En efecto, informaos unos con otros de si alguno de vosotros me oyó jamás dialogar poco o mucho acerca de estos temas. De aquí conoceréis que también son del mismo modo las demás cosas que acerca de mí la mayoría dice.

»Pero no hay nada de esto, y si habéis oído a alguien decir que yo [e] intento educar a los hombres y que cobro dinero,⁴ tampoco esto es verdad. Pues también a mí me parece que es hermoso que alguien sea capaz de educar a los hombres como Gorgias de Leontinos, Pródico de Ceos e Hipias de Élida.⁵ Cada uno de éstos, atenienses, yendo de una ciudad a otra, persuaden a los jóvenes —a quienes les es posible recibir lecciones

gratuitamente del que quieran de sus conciudadanos— [20a] a que abandonen las lecciones de éstos y reciban las suyas pagándoles dinero y debiéndoles agradecimiento. Por otra parte, está aquí otro sabio, natural de Paros, que me he enterado de que se halla en nuestra ciudad. Me encontré casualmente al hombre que ha pagado a los sofistas más dinero que todos los otros juntos, Calias,⁶ el hijo de Hipónico. A éste le pregunté —pues tiene dos hijos—: «Calias —le dije—, si tus dos hijos fueran potros o becerros, tendríamos que [b] tomar un cuidador de ellos y pagarle; éste debería hacerlos aptos y buenos en la condición natural que les es propia, y sería un conocedor de los caballos o un agricultor. Pero, puesto que son hombres, ¿qué cuidador tienes la intención de tomar? ¿Quién es conocedor de esta clase de perfección, de la humana y política? Pues pienso que tú lo tienes averiguado por tener dos hijos. ¿Hay alguno o no?» —dije yo. «Claro que sí» —dijo él. «¿Quién, de dónde es, por cuánto enseña?» —dije yo. «Oh, Sócrates —dijo él—; Eveno,⁷ de Paros, por cinco minas.» Y yo consideré feliz a Eveno, si verdaderamente posee ese arte y enseña tan convenientemente. En cuanto a mí, presumiría y [c] me jactaría, si supiera estas cosas, pero no las sé, atenienses.

»Quizás alguno de vosotros objetaría: «Pero, Sócrates, ¿cuál es tu situación, de dónde han nacido esas tergiversaciones? Pues, sin duda, no ocupándote tú en cosa más notable que los demás, no hubiera surgido seguidamente tal fama⁸ y renombre, a no ser que hicieras algo distinto de lo que hace la mayoría. Dinos, pues, qué es ello, a fin de que nosotros no juzguemos a la ligera». Pienso que el que hable así [d] dice palabras justas y yo voy a intentar dar a conocer qué es, realmente, lo que me ha hecho este renombre y esta fama. Oíd, pues. Tal vez va a parecer a alguno de vosotros que bromeo. Sin embargo, sabed bien que os voy a decir toda la verdad. En efecto, atenienses, yo no he adquirido este renombre por otra razón que por cierta sabiduría. ¿Qué sabiduría es ésa? La que, tal vez, es sabiduría propia del hombre; pues en realidad es probable que yo sea sabio respecto a ésta. Éstos, de los que hablaba hace un momento, quizá sean sabios respecto a [e] una sabiduría mayor que la propia de un hombre o no sé cómo calificarla. Hablo así, porque yo no conozco esa sabiduría, y el que lo afirme, miente y habla en favor de mi falsa reputación. Atenienses, no protestéis ni aunque parezca que digo algo presuntuoso; las palabras que voy a decir no son mías, sino que voy a remitir al que las dijo, digno de crédito para vosotros. De mi sabiduría, si hay alguna y cuál es, os voy a presentar como testigo al dios que está en Delfos. En efecto, conocíais sin duda a Querefonte.⁹ Éste era amigo mío desde la juventud [21a] y adepto al partido democrático, fue al destierro y regresó con vosotros. Y ya sabéis cómo era Querefonte, qué vehemente para lo que emprendía. Pues bien, una vez fue a Delfos¹⁰ y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto —pero como he dicho, no protestéis, atenienses—, preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pítia le respondió que nadie era más sabio. Acerca de esto os dará testimonio aquí este hermano suyo, puesto que él ha muerto.

[b] »Pensad por qué digo estas cosas; voy a mostraros de dónde ha salido esta falsa opinión sobre mí. Así pues, tras oír yo estas palabras reflexionaba así: «¿Qué dice

realmente el dios y qué indica en enigma? Yo tengo conciencia de que no soy sabio, ni poco ni mucho. ¿Qué es lo que realmente dice al afirmar que yo soy muy sabio? Sin duda, no miente; no le es lícito». Y durante mucho tiempo estuve yo confuso sobre lo que en verdad quería decir. Más tarde, a regañadientes me incliné a una investigación del oráculo del modo siguiente. Me dirigí a uno de los que parecían ser sabios, en la idea de que, [c] si en alguna parte era posible, allí refutaría el vaticinio y demostraría al oráculo: «Éste es más sabio que yo y tú decías que lo era yo». Ahora bien, al examinar a éste — pues no necesito citarlo por su nombre, era un político aquel con el que estuve indagando y dialogando— experimenté lo siguiente, atenienses: me pareció que otras muchas personas creían que ese hombre era sabio y, especialmente, lo creía él mismo, pero que no lo era. A continuación intentaba yo demostrarle que él creía ser sabio, pero que no lo era. A consecuencia [d] de ello, me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes. Al retirarme de allí razonaba a solas que yo era más sabio que aquel hombre. Es probable que ni uno ni otro sepamos nada que tenga valor, pero este hombre cree saber algo y no lo sabe, en cambio yo, así como, en efecto, no sé, tampoco creo saber. Parece, pues, que al menos soy más sabio que él en esta misma pequeñez, en que lo que no sé tampoco creo saberlo. A continuación me encaminé hacia otro [e] de los que parecían ser más sabios que aquél y saqué la misma impresión, y también allí me gané la enemistad de él y de muchos de los presentes.

»Después de esto, iba ya uno tras otro, sintiéndome disgustado y temiendo que me ganaba enemistades, pero, sin embargo, me parecía necesario dar la mayor importancia al dios. Debía yo, en efecto, encaminarme, indagando qué quería decir el oráculo, hacia todos [22a] los que parecieran saber algo. Y, por el perro, atenienses —pues es preciso decir la verdad ante vosotros—, que tuve la siguiente impresión. Me pareció que los de mayor reputación estaban casi carentes de lo más importante para el que investiga según el dios; en cambio, otros que parecían inferiores estaban mejor dotados para el buen juicio. Sin duda, es necesario que os haga ver mi camino errante, como condenado a ciertos trabajos,¹¹ a fin de que el oráculo fuera irrefutable para mí. En efecto, tras los políticos me encaminé hacia los poetas, los de tragedias, los de dítirambos y los demás, en la idea [b] de que allí me encontraría manifiestamente más ignorante que aquéllos. Así pues, tomando los poemas suyos que me parecían mejor realizados, les iba preguntando qué querían decir, para, al mismo tiempo, aprender yo también algo de ellos. Pues bien, me resisto por vergüenza a deciros la verdad, atenienses. Sin embargo, hay que decirla. Por así decir, casi todos los presentes podían hablar mejor que ellos sobre los poemas que ellos habían compuesto. Así pues, también respecto a los poetas me di cuenta, en poco tiempo, de que no [c] hacían por sabiduría lo que hacían, sino por ciertas dotes naturales y en estado de inspiración como los adivinos y los que recitan los oráculos. En efecto, también éstos dicen muchas cosas hermosas, pero no saben nada de lo que dicen. Una inspiración semejante me pareció a mí que experimentaban también los poetas, y al mismo tiempo me di cuenta de que ellos, a causa de la poesía, creían también ser sabios respecto a las demás cosas sobre las que no lo eran. Así pues, me alejé también de allí creyendo que les superaba en lo mismo que a los políticos.

»En último lugar, me encaminé hacia los artesanos. Era consciente de que yo, por así decirlo, no sabía nada, en cambio estaba seguro [d] de que encontraría a éstos con muchos y bellos conocimientos. Y en esto no me equivoqué, pues sabían cosas que yo no sabía y, en ello, eran más sabios que yo. Pero, atenienses, me pareció a mí que también los buenos artesanos incurrieran en el mismo error que los poetas: por el hecho de que realizaban adecuadamente su arte, cada uno de ellos estimaba que era muy sabio también respecto a las demás cosas, incluso las más importantes, y ese error velaba su sabiduría. De modo que me preguntaba yo mismo, en nombre del oráculo, si preferiría [e] estar así, como estoy, no siendo sabio en la sabiduría de aquellos ni ignorante en su ignorancia, o tener estas dos cosas que ellos tienen. Así pues, me contesté a mí mismo y al oráculo que era ventajoso para mí estar como estoy.

»A causa de esta investigación, atenienses, me he creado muchas enemistades, muy duras y pesadas, de tal modo que de ellas han surgido [23a] muchas tergiversaciones y el renombre este de que soy sabio. En efecto, en cada ocasión los presentes creen que yo soy sabio respecto a aquello que refuto¹² a otro. Es probable, atenienses, que el dios sea en realidad sabio y que, en este oráculo, diga que la sabiduría humana es digna de poco o de nada. Y parece que éste habla de Sócrates,¹³ se sirve de mi nombre poniéndome como ejemplo, como si dijera: [b] «Es el más sabio, el que, de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría». Así pues, incluso ahora, voy de un lado a otro investigando y averiguando en el sentido del dios, si creo que alguno de los ciudadanos o de los forasteros es sabio. Y cuando me parece que no lo es, prestando mi auxilio al dios, le demuestro que no es sabio. Por esta ocupación no he tenido tiempo de realizar ningún asunto de la ciudad digno de citar ni tampoco mío particular, sino que me encuentro en gran pobreza [c] a causa del servicio del dios.

»Se añade, a esto, que los jóvenes que me acompañan espontáneamente —los que disponen de más tiempo, los hijos de los más ricos— se divierten oyéndome examinar a los hombres y, con frecuencia, me imitan e intentan examinar a otros, y, naturalmente, encuentran, creo yo, gran cantidad de hombres que creen saber algo pero que saben poco o nada. En consecuencia, los examinados por ellos se irritan [d] conmigo, y no consigo mismos, y dicen que un tal Sócrates es malvado y corrompe a los jóvenes. Cuando alguien les pregunta qué hace y qué enseña, no pueden decir nada, lo ignoran; pero, para no dar la impresión de que están confusos, dicen lo que es usual contra todos los que filosofan, es decir: «las cosas del cielo y lo que está bajo la tierra», «no creer en los dioses» y «hacer más fuerte el argumento más débil». Pues creo que no desearían decir la verdad, a saber, que resulta evidente que están simulando saber sin saber nada. Y como [e] son, pienso yo, susceptibles y vehementes y numerosos, y como, además, hablan de mí apasionada y persuasivamente, os han llenado los oídos calumniándome violentamente desde hace mucho tiempo. Como consecuencia de esto me han acusado Meleto, Ánito y Licón; Meleto, irritado en nombre de los poetas; Ánito, en el de los demiurgos [24a] y de los políticos; y Licón, en el de los oradores. De manera que, como decía yo al principio, me causaría extrañeza que yo fuera capaz de arrancar de vosotros,

en tan escaso tiempo, esta falsa imagen que ha tomado tanto cuerpo. Ahí tenéis, atenienses, la verdad y os estoy hablando sin ocultar nada, ni grande ni pequeño, y sin tomar precauciones en lo que digo. Sin embargo, sé casi con certeza que con estas palabras me consigo enemistades, lo cual es también una prueba de que digo la verdad, y que es ésta la mala fama mía y que éstas son sus causas. Si investigáis esto ahora o en otra ocasión, confirmaréis que [b] es así.

—Acerca de las acusaciones que me hicieron los primeros acusadores¹⁴ sea ésta suficiente defensa ante vosotros. Contra Meleto, el honrado y el amante de la ciudad, según él dice, y contra los acusadores recientes, voy a intentar defenderme a continuación. Tomemos, pues, a su vez, la acusación jurada de éstos, dado que son otros acusadores. Es así: «*Sócrates delinque corrompiendo a los jóvenes y no creyendo en los dioses en los que la ciudad cree, sino en otras divinidades nuevas*». Tal es la acusación. Examinémosla punto por punto. [c]

»Dice, en efecto, que yo delinco corrompiendo a los jóvenes. Yo, por mi parte, afirmo que Meleto delinque porque bromea en asunto serio, sometiendo a juicio con ligereza a las personas y simulando esforzarse e inquietarse por cosas que jamás le han preocupado. Voy a intentar mostraros que esto es así.

—Ven aquí,¹⁵ Meleto, y dime: ¿no es cierto que consideras de la mayor importancia que los jóvenes sean lo mejor posible? [d]

—Yo sí.

—Ea, di entonces a éstos quién los hace mejores. Pues es evidente que lo sabes, puesto que te preocupa. En efecto, has descubierto al que los corrompe, a mí, según dices, y me traes ante estos jueces y me acusas. Vamos, di y revela quién es el que los hace mejores. ¿Estás viendo, Meleto, que callas y no puedes decirlo? Sin embargo, ¿no te parece que esto es vergonzoso y testimonio suficiente de lo que yo digo, de que este asunto no ha sido en nada objeto de tu preocupación? Pero dilo, amigo, ¿quién los hace mejores?

—Las leyes.

[e] —Pero no te pregunto eso, excelente Meleto, sino qué hombre, el cual, ante todo, debe conocer esto mismo, las leyes.

—Éstos, Sócrates, los jueces.¹⁶

—¿Qué dices, Meleto, éstos son capaces de educar a los jóvenes y de hacerlos mejores?

—Sí, especialmente.

—¿Todos, o unos sí y otros no?

—Todos.

—Hablas bien, por Hera, y presentas una gran abundancia de [25a] bienhechores. ¿Qué, pues? ¿Los que nos escuchan los hacen también mejores, o no?

—También éstos.

—¿Y los miembros del Consejo?

—También los miembros del Consejo.

—Pero, entonces, Meleto, ¿acaso los que asisten a la Asamblea, los asambleístas corrompen a los jóvenes? ¿O también aquéllos, en su totalidad, los hacen mejores?

—También aquéllos.

—Luego, según parece, todos los atenienses los hacen buenos y honrados excepto yo, y sólo yo los corrompo. ¿Es eso lo que dices?

—Muy firmemente digo eso.

—Me atribuyes, sin duda, un gran desacierto. Contéstame: ¿te parece a ti que es también así respecto a los caballos? ¿Son todos [b] los hombres los que los hacen mejores y uno solo el que los resabia? ¿O, todo lo contrario, alguien solo o muy pocos, los cuidadores de caballos, son capaces de hacerlos mejores, y la mayoría, si tratan con los caballos y los utilizan, los echan a perder? ¿No es así, Meleto, con respecto a los caballos y a todos los otros animales? Sin ninguna duda, digáis que sí o digáis que no tú y Ánito. Sería, en efecto, una gran suerte para los jóvenes si uno solo los corrompe y los demás les [c] ayudan. Pues bien, Meleto, has mostrado suficientemente que jamás te has interesado por los jóvenes y has descubierto de modo claro tu despreocupación, esto es, que no te has cuidado de nada de esto por lo que tú me traes aquí.

»Dinos aún, Meleto, por Zeus, si es mejor vivir entre ciudadanos honrados o malvados. Contesta, amigo. No te pregunto nada difícil.

¿No es cierto que los malvados hacen daño a los que están siempre a su lado, y que los buenos hacen bien?

—Sin duda.

—¿Hay alguien que prefiera recibir daño de los que están con él [d] a recibir ayuda? Contesta, amigo, pues la ley ordena responder. ¿Hay alguien que quiera recibir daño?

—No, sin duda.

—Ea, pues. ¿Me traes aquí en la idea de que corrompo a los jóvenes y los hago peores voluntaria o involuntariamente?

—Voluntariamente, sin duda.

—¿Qué sucede entonces, Meleto? ¿Eres tú hasta tal punto más sabio que yo, siendo yo de esta edad y tú tan joven, que tú conoces que los malos hacen siempre algún mal a los más próximos a ellos, y los buenos, bien; en cambio yo, por lo visto, he llegado a tal grado de [e] ignorancia, que desconozco, incluso, que si llego a hacer malvado a alguien de los que están a mi lado corro peligro de recibir daño de él y este mal tan grande lo hago voluntariamente, según tú dices? Esto no te lo creo yo, Meleto, y pienso que ningún otro hombre. En efecto, o no los corrompo, o si los corrompo, lo hago involuntariamente, de manera que tú en uno u otro caso mientes. Y si los corrompo involuntariamente, [26a] por esta clase de faltas la ley no ordena hacer comparecer a uno aquí, sino tomarle privadamente y enseñarle y reprenderle. Pues es evidente que, si aprendo, cesaré de hacer lo que hago involuntariamente. Tú has evitado y no has querido tratar conmigo ni enseñarme; en cambio, me traes aquí, donde es ley traer a los que necesitan castigo y no enseñanza.

»Pues bien, atenienses, ya es evidente lo que yo decía, que Meleto no se ha preocupado jamás por estas cosas, ni poco ni mucho. Veamos, [b] sin embargo; dinos

cómo dices que yo corrompo a los jóvenes. ¿No es evidente que, según la acusación que presentaste, enseñándoles a creer no en los dioses en los que cree la ciudad, sino en otros espíritus nuevos? ¿No dices que los corrompo enseñándoles esto?

—En efecto, eso digo muy firmemente.

—Por esos mismos dioses, Meleto, de los que tratamos, hablemos aún más claramente a mí y a estos hombres. En efecto, yo no puedo [c] llegar a saber si dices que yo enseño a creer que existen algunos dioses —y entonces yo mismo creo que hay dioses y no soy enteramente ateo ni delinco en eso—, pero no los que la ciudad cree, sino otros, y es esto lo que me inculpas, que otros, o bien afirmas que yo mismo no creo en absoluto en los dioses y enseño esto a los demás.

—Digo eso, que no crees en los dioses en absoluto.

[d] —Oh, sorprendente Meleto, ¿para qué dices esas cosas? ¿Luego tampoco creo, como los demás hombres, que el sol y la luna son dioses?

—No, por Zeus, jueces, puesto que afirma que el sol es una piedra y la luna, tierra.

—¿Crees que estás acusando a Anaxágoras,¹⁷ querido Meleto? ¿Y desprecias a éstos y consideras que son desconocedores de las letras hasta el punto de no saber que los libros de Anaxágoras de Clazómenas están llenos de estos temas? Y, además, ¿aprenden de mí los jóvenes lo que de vez en cuando pueden adquirir en la orquesta,¹⁸ por [e] un dracma como mucho, y reírse de Sócrates si pretende que son tuyas estas ideas, especialmente al ser tan extrañas? Pero, oh, Meleto, ¿te parece a ti que soy así, que no creo que exista ningún dios?

—Ciertamente que no, por Zeus, de ningún modo.

—No eres digno de crédito, Meleto, incluso, según creo, para ti mismo. Me parece que este hombre, atenienses, es descarado e intemperante y que, sin más, ha presentado esta acusación con cierta insolencia, intemperancia y temeridad juvenil. Parece que trama una [27a] especie de enigma para tantear. «¿Se dará cuenta ese sabio de Sócrates de que estoy bromeando y contradiciéndome, o le engañaré a él y a los demás oyentes?» Y digo esto porque es claro que éste se contradice en la acusación; es como si dijera: «Sócrates delinque no creyendo en los dioses, pero creyendo en los dioses». Esto es propio de una persona que juega.

»Examinad, pues, atenienses por qué me parece que dice eso. Tú, [b] Meleto, contéstame. Vosotros, como os rogué al empezar, tened presente no protestar si construyo las frases en mi modo habitual.

»¿Hay alguien, Meleto, que crea que existen cosas humanas, y que no crea que existen hombres? Que conteste, jueces, y que no proteste una y otra vez. ¿Hay alguien que no crea que existen caballos y que crea que existen cosas propias de caballos? ¿O que no existen flautistas, y sí cosas relativas al toque de la flauta? No existe esa persona, querido Meleto; si tú no quieres responder, te lo digo yo a ti y a estos otros. Pero, responde, al menos, a lo que sigue:

»¿Hay quien crea que hay cosas propias de divinidades, y que no crea que hay divinidades? [c]

—No hay nadie.

—¡Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por éstos! Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades. ¿No es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, puesto que no contestas. ¿No creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo [d] afirmas o lo niegas?

—Lo afirmo.

—Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y que no hay dioses? Sería, en efecto, tan absurdo como si alguien creyera que hay hijos de caballos y burros, los mulos, pero no creyera que hay [e] caballos y burros. No es posible, Meleto, que hayas presentado esta acusación sin el propósito de ponernos a prueba, o bien por carecer de una imputación real de la que acusarme. No hay ninguna posibilidad de que tú persuadas a alguien, aunque sea de poca inteligencia, de que una misma persona crea que hay cosas relativas a las divinidades y a los dioses y, por otra parte, que esa persona no crea en divi [28a] nidades, dioses ni héroes.

»Pues bien, atenienses, me parece que no requiere mucha defensa demostrar que yo no soy culpable respecto a la acusación de Meleto, y que ya es suficiente lo que ha dicho.¹⁹

»Lo que yo decía antes, a saber, que se ha producido gran enemistad hacia mí por parte de muchos, sabed bien que es verdad. Y es esto lo que me va a condenar, si me condena, no Meleto ni Ánito, sino la calumnia y la envidia de muchos. Es lo que ya ha condenado [b] a otros muchos hombres buenos y los seguirá condenando. No hay que esperar que se detenga en mí.

»Quizás alguien diga: «¿No te da vergüenza, Sócrates, haberte dedicado a una ocupación tal por la que ahora corres peligro de morir?». A éste, yo, a mi vez, le diría unas palabras justas: «No tienes razón, amigo, si crees que un hombre que sea de algún provecho ha de tener en cuenta el riesgo de vivir o morir, sino el examinar solamente, al obrar, si hace cosas justas o injustas y actos propios de un [c] hombre bueno o de un hombre malo. De poco valor serían; según tu idea, cuantos semidioses murieron en Troya y, especialmente, el hijo de Tetis,²⁰ el cual, ante la idea de aceptar algo deshonesto, despreció el peligro hasta el punto de que, cuando, ansioso de matar a Héctor, su madre, que era diosa, le dijo, según creo, algo así como: “Hijo, si vengas la muerte de tu compañero Patroclo y matas a Héctor, tú mismo morirás, pues el destino está dispuesto para ti inmediatamente [d] después de Héctor”; él, tras oírlo, desdeñó la muerte y el peligro, temiendo mucho más vivir siendo cobarde sin vengar a los amigos, y dijo: “Que muera yo en seguida después de haber hecho justicia al culpable, a fin de que

no quede yo aquí junto a las cóncavas naves, siendo objeto de risa, inútil peso de la tierra”». ¿Crees que pensó en la muerte y en el peligro?

»Pues la verdad es lo que voy a decir, atenienses. En el puesto en el que uno se coloca porque considera que es el mejor, o en el que es colocado por un superior, allí debe, según creo, permanecer y arriesgarse sin tener en cuenta ni la muerte ni cosa alguna, más que la deshonra. En efecto, atenienses, obraría yo indignamente, si, al asignarme un puesto los jefes que vosotros elegisteis para mandarme en Potidea,²¹ en Anfipolis y en Delion, decidí permanecer como otro cualquiera allí donde ellos me colocaron y corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que [e] debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o a cualquier otra cosa. Sería indigno y realmente alguien podría con justicia traerme ante [29a] el tribunal diciendo que no creo que hay dioses, por desobedecer al oráculo, temer la muerte y creerme sabio sin serlo. En efecto, atenienses, temer la muerte no es otra cosa que creer ser sabio sin serlo, pues es creer que uno sabe lo que no sabe. Pues nadie conoce la muerte, ni siquiera si es, precisamente, el mayor de todos los bienes para el hombre, pero la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males. Sin embargo, ¿cómo no va a ser la más reprochable ignorancia [b] la de creer saber lo que no se sabe? Yo, atenienses, también quizá me diferencio en esto de la mayor parte de los hombres, y, por consiguiente, si dijera que soy más sabio que alguien en algo, sería en esto, en que no sabiendo suficientemente sobre las cosas del Hades,²² también reconozco no saberlo. Pero sí sé que es malo y vergonzoso cometer injusticia y desobedecer al que es mejor, sea dios u hombre. En comparación con los males que sé que son males, jamás temeré ni evitaré lo que no sé si es incluso un bien. De manera que si ahora vosotros me dejarais [c] libre no haciendo caso a Ánito, el cual dice que o bien era absolutamente necesario que yo no hubiera comparecido aquí o que, puesto que he comparecido, no es posible no condenarme a muerte, explicándoos que, si fuera absuelto, vuestros hijos, poniendo inmediatamente en práctica las cosas que Sócrates enseña, se corromperían todos totalmente, y si, además, me dijerais: «Ahora, Sócrates, no vamos a hacer caso a Mito, sino que te dejamos libre, a condición, sin embargo, de que no gastes ya más tiempo en esta búsqueda y de que no filosofes, y si eres sorprendido haciendo aún esto, morirás»; si, en efecto, como [d] dije, me dejarais libre con esta condición, yo os diría: «Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndole lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te [e] preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?”». Y si alguno de vosotros discute y dice que se preocupa, no pienso dejarlo al momento y marcharme, sino que le voy a interrogar, a examinar y a refutar, y, si me parece que [30a] no ha adquirido la virtud y dice que sí, le reprocharé que tiene en

menos lo digno de más y tiene en mucho lo que vale poco. Haré esto con todo el que me encuentre, joven o viejo, forastero o ciudadano, y más con los ciudadanos por cuanto más próximos estáis a mí por origen. Pues, esto lo manda el dios, sabedlo bien, y yo creo que todavía no os ha surgido mayor bien en la ciudad que mi servicio al dios. En efecto, voy por todas partes sin hacer otra cosa que intentar persuadiros, a [b] jóvenes y viejos, a no ocuparos ni de los cuerpos ni de los bienes antes que del alma ni, con tanto afán, a fin de que ésta sea lo mejor posible, diciéndoos: «No sale de las riquezas la virtud para los hombres, sino de la virtud, las riquezas y todos los otros bienes, tanto los privados como los públicos». Si corrompo a los jóvenes al decir tales palabras, éstas serían dañinas. Pero si alguien afirma que yo digo otras cosas, no dice verdad. A esto yo añadiría: «Atenienses, haced caso o no a Ánito, [c] dejadme o no en libertad, en la idea de que no voy a hacer otra cosa, aunque hubiera de morir muchas veces».

»No protestéis, atenienses, sino manteneos en aquello que os supliqué, que no protestéis por lo que digo, sino que escuchéis. Pues, incluso, vais a sacar provecho escuchando, según creo. Ciertamente, os voy a decir algunas otras cosas por las que quizá gritaréis. Pero no hagáis eso de ningún modo. Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente [d] esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo. Ciertamente, podría quizá matarlo o desterrarlo o quitarle los derechos ciudadanos. Éste y algún otro creen, quizá, que estas cosas son grandes males; en cambio yo no lo creo así, pero sí creo que es un mal mucho mayor hacer lo que éste hace ahora: intentar condenar a muerte a un hombre injustamente.

»Ahora, atenienses, no trato de hacer la defensa en mi favor, como alguien podría creer, sino en el vuestro, no sea que al condenarme [e] cometáis un error respecto a la dádiva del dios para vosotros. En efecto, si me condenáis a muerte, no encontraréis fácilmente, aunque sea un tanto ridículo decirlo, a otro semejante colocado en la ciudad por el dios del mismo modo que, junto a un caballo grande y noble pero un poco lento por su tamaño, y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano, según creo, el dios me ha colocado junto a la ciudad para una función semejante, y como tal, despertándoos, persuadiéndoos y reprochándoos uno a uno, no cesaré durante todo el día de posarme en todas partes. No llegaréis a tener fácilmente otro semejante, [31a] atenienses, y si me hacéis caso, me dejaréis vivir. Pero, quizás, irritados, como los que son despertados cuando cabecean somnolientos, dando un manotazo me condenaréis a muerte a la ligera, haciendo caso a Ánito. Después, pasaríais el resto de la vida durmiendo, a no ser que el dios, cuidándose de vosotros, os enviara otro. Comprenderéis, por lo que sigue, que yo soy precisamente el hombre adecuado para ser ofrecido por el dios a la ciudad. En efecto, no parece humano [b] que yo tenga descuidados todos mis asuntos y que, durante tantos años, soporte que mis bienes familiares estén en abandono, y, en cambio, esté siempre ocupándome de lo vuestro, acercándome a cada uno privadamente, como un padre o un hermano mayor, intentando convencerle de que se preocupe por la virtud. Y si de esto obtuviera provecho o cobrara

un salario al haceros estas recomendaciones, tendría alguna justificación. Pero la verdad es que, incluso vosotros mismos lo veis, aunque los acusadores han hecho otras acusaciones tan desvergonzadamente, no han sido capaces, presentando un testigo, de llevar [c] su desvergüenza a afirmar que yo alguna vez cobré o pedí a alguien una remuneración. Ciertamente yo presento, me parece, un testigo suficiente de que digo la verdad: mi pobreza.

»Quizá pueda parecer extraño que yo privadamente, yendo de una a otra parte, dé estos consejos y me meta en muchas cosas, y no me atreva en público a subir a la tribuna del pueblo y dar consejos a la ciudad. La causa de esto es lo que vosotros me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníco;²³ esto también lo incluye en la acusación Meleto, burlándose. [d] Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política, y me parece que se opone muy acertadamente. En efecto, sabed bien, atenienses, que si yo hubiera intentado anteriormente realizar actos políticos, habría muerto hace tiempo y no os habría sido útil a vosotros ni a mí mismo. Y no [e] os irritéis conmigo porque digo la verdad. En efecto, no hay hombre que pueda conservar la vida, si se opone noblemente a vosotros o a cualquier otro pueblo y si trata de impedir que sucedan en la ciudad muchas cosas injustas e ilegales; por el contrario, es necesario que el [32a] que, en realidad, lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente.

»Y, de esto, os voy a presentar pruebas importantes, no palabras, sino lo que vosotros estimáis, hechos. Oíd lo que me ha sucedido, para que sepáis que no cedería ante nada contra lo justo por temor a la muerte, y al no ceder, al punto estaría dispuesto a morir. Os voy a decir cosas vulgares y leguleyas, pero verdaderas. En efecto, atenienses, yo [b] no ejercí ninguna otra magistratura en la ciudad, pero fui miembro del Consejo.²⁴ Casualmente ejercía la pritanía nuestra tribu, la Antióquide, cuando vosotros decidisteis, injustamente, como después todos reconocisteis, juzgar en un solo juicio a los diez generales que no habían recogido a los náufragos del combate naval.²⁵ En aquella ocasión yo solo entre los prítanes me enfrenté a vosotros para que no se hiciera nada contra las leyes y voté en contra. Y estando dispuestos los oradores a enjuiciarme y detenerme, y animándoles vosotros a ello y dando gritos, [c] creí que debía afrontar el riesgo con la ley y la justicia antes de, por temor a la cárcel o a la muerte, unirme a vosotros que estabais decidiendo cosas injustas. Y esto, cuando la ciudad aún tenía régimen democrático. Pero cuando vino la oligarquía, los Treinta²⁶ me hicieron llamar al Tolo, junto con otros cuatro, y me ordenaron traer de Salamina a León el salaminio para darle muerte; pues ellos ordenaban muchas cosas de este tipo también a otras personas, porque querían cargar de culpas al mayor número posible. Sin embargo, yo mostré también en esta ocasión, no con palabras, sino con hechos, que a mí la muerte, si no [d] resulta un poco rudo decirlo, me importa un bledo, pero que, en cambio, me preocupa absolutamente no realizar nada injusto e impío. En efecto, aquel gobierno, aun siendo tan

violento, no me atemorizó como para llevar a cabo un acto injusto, sino que, después de salir del Tolo, los otros cuatro fueron a Salamina y trajeron a León, y yo salí y me fui a casa. Y quizás habría perdido la vida por esto, si el régimen no hubiera sido derribado rápidamente. De esto tendréis muchos testigos. [e]

»¿Acaso creéis que yo habría llegado a vivir tantos años, si me hubiera ocupado de los asuntos públicos y, al ocuparme de ellos como corresponde a un hombre honrado, hubiera prestado ayuda a las cosas justas y considerado esto lo más importante, como es debido? Está muy lejos de ser así. Ni tampoco ningún otro hombre. En cuanto a mí, a lo largo de toda mi vida, si alguna vez he realizado alguna [33a] acción pública, me he mostrado de esta condición, y también privadamente, sin transigir en nada con nadie contra la justicia ni tampoco con ninguno de los que, creando falsa imagen de mí, dicen que son discípulos míos. Yo no he sido jamás maestro de nadie. Si cuando yo estaba hablando y me ocupaba de mis cosas, alguien, joven o viejo, deseaba escucharme, jamás se lo impedí a nadie. Tampoco dialogo cuando recibo dinero y dejo de dialogar si no lo recibo, antes bien, me ofrezco, para que me pregunten, tanto al rico como al pobre, [b] y lo mismo si alguien prefiere responder y escuchar mis preguntas. Si alguno de éstos es luego un hombre honrado o no lo es, no podría yo, en justicia, incurrir en culpa; a ninguno de ellos les ofrecí nunca enseñanza alguna ni les instruí. Y si alguien afirma que en alguna ocasión aprendió u oyó de mí en privado algo que no oyeran también todos los demás, sabed bien que no dice la verdad.

»¿Por qué, realmente, gustan algunos de pasar largo tiempo a mi lado? Lo habéis oído ya, atenienses; os he dicho toda la verdad. Porque [c] les gusta oírme examinar a los que creen ser sabios y no lo son. En verdad, es agradable. Como digo, realizar este trabajo me ha sido encomendado por el dios por medio de oráculos, de sueños y de todos los demás medios con los que alguna vez alguien, de condición divina, ordenó a un hombre hacer algo. Esto, atenienses, es verdad y fácil de comprobar. Ciertamente, si yo corrompo a unos jóvenes ahora y a otros los he corrompido ya, algunos de ellos, creo yo, al hacerse mayores, se [d] darían cuenta de que, cuando eran jóvenes, yo les aconsejé en alguna ocasión algo malo, y sería necesario que subieran ahora a la tribuna, me acusaran y se vengaran. Si ellos no quieren, alguno de sus familiares, padres, hermanos u otros parientes; si sus familiares recibieron de mí algún daño, tendrían que recordarlo ahora y vengarse. Por todas partes están presentes aquí muchos de ellos a los que estoy viendo. En primer lugar, este Critón,²⁷ de mi misma edad y demo, padre de Critobulo, [e] también presente; después, Lisantias de Esfeto, padre de Esquines, que está aquí; luego, Antifón de Cefisia, padre de Epígenes; además, están presentes otros cuyos hermanos han estado en esta ocupación: Nicóstrato, el hijo de Teozótides y hermano de Teódoto —Teódoto ha muerto, así que no podría rogarle que no me acusara—; Paralio, hijo de Demódoco, cuyo hermano era Téages; Adimanto, hijo de Aristón, [34a] cuyo hermano es Platón, que está aquí; Ayantodoro, cuyo hermano, aquí presente, es Apolodoro. Puedo nombraros a otros muchos, a alguno de los cuales Meleto debía haber presentado especialmente como testigo en su discurso. Si se olvidó entonces, que lo presente ahora —yo se lo permito— y que diga si dispone de alguno de éstos. Pero vais

a encontrar todo lo contrario, atenienses; todos están dispuestos a ayudarme a mí, al que corrompe, al que hace mal a sus familiares, como [b] dicen Meleto y Ánito. Los propios corrompidos tendrían quizá motivo para ayudarme, pero los no corrompidos, hombres ya mayores, los parientes de éstos, no tienen otra razón para ayudarme que la recta y la justa, a saber, que tienen conciencia de que Meleto miente y de que yo digo la verdad.

»Sea, pues, atenienses; poco más o menos, son éstas y, quizás, otras semejantes las cosas que podría alegar en mi defensa.²⁸ Quizás alguno de vosotros se irrite, acordándose de sí mismo, si él, sometido [c] a un juicio de menor importancia que éste, rogó y suplicó a los jueces con muchas lágrimas, trayendo a sus hijos para producir la mayor compasión posible y, también, a muchos de sus familiares y amigos,²⁹ y, en cambio, yo no hago nada de eso, aunque corro el máximo peligro, según parece. Tal vez alguno, al pensar esto, se comporte más duramente conmigo e, irritado por estas mismas palabras, dé su voto con ira. Pues bien, si alguno de vosotros es así [d] —ciertamente yo no lo creo, pero si, no obstante, es así—, me parece que le diría las palabras adecuadas, al decirle: «También yo, amigo, tengo parientes. Y, en efecto, me sucede lo mismo que dice Homero, tampoco yo he nacido de ‘una encina ni de una roca’, sino de hombres, de manera que también yo tengo parientes y por cierto, atenienses, tres hijos, uno ya adolescente y dos niños». Sin embargo, no voy a hacer subir aquí a ninguno de ellos y suplicaros que me absolváis. ¿Por qué no voy a hacer nada de esto? No por arrogancia, atenienses, ni por desprecio a vosotros. Si yo estoy confiado con respecto [e] a la muerte o no lo estoy, eso es otra cuestión. Pero en lo que toca a la reputación, la mía, la vuestra y la de toda la ciudad, no me parece bien, tanto por mi edad como por el renombre que tengo, sea verdadero o falso, que yo haga nada de esto, pero es opinión general que Sócrates se distingue de la mayoría de los hombres. Si aquéllos [35a] de vosotros que parecen distinguirse por su sabiduría, valor u otra virtud cualquiera se comportaran de este modo, sería vergonzoso. A algunos que parecen tener algún valor los he visto muchas veces comportarse así cuando son juzgados, haciendo cosas increíbles porque creían que iban a soportar algo terrible si eran condenados a muerte, como si ya fueran a ser inmortales si vosotros no los condenarais. Me parece que éstos llenan de vergüenza a la ciudad, de modo que un extranjero podría suponer que los atenienses destacados [b] en mérito, a los que sus ciudadanos prefieren en la elección de magistraturas y otros honores, éstos en nada se distinguen de las mujeres. Ciertamente, atenienses, ni vosotros, los que destacáis en alguna cosa, debéis hacer esto, ni, si lo hacemos nosotros, debéis permitirlo, sino dejar bien claro que condenaréis al que introduce estas escenas miserables y pone en ridículo a la ciudad, mucho más que al que conserva la calma.

»Aparte de la reputación, atenienses, tampoco me parece justo [c] suplicar a los jueces y quedar absuelto por haber suplicado, sino que lo justo es informarlos y persuadirlos. Pues no está sentado el juez para conceder por favor lo justo, sino para juzgar; además, ha jurado no hacer favor a los que le parezca, sino juzgar con arreglo a las leyes. Por tanto, es necesario que nosotros no os acostumbremos a jurar en falso y que vosotros no os acostumbréis, pues ni unos ni otros obraríamos piadosamente. Por consiguiente, no estiméis, atenienses, que yo debo hacer ante vosotros actos que

considero que no son buenos, [d] justos ni piadosos, especialmente, por Zeus, al estar acusado de impiedad por este Meleto. Pues, evidentemente, si os convenciera y os forzara con mis súplicas, a pesar de que habéis jurado, os estaría enseñando a no creer que hay dioses y simplemente, al intentar defenderme, me estaría acusando de que no creo en los dioses. Pero está muy lejos de ser así; porque creo, atenienses, como ninguno de mis acusadores; y dejo a vosotros y al dios que juzguéis sobre mí del modo que vaya a ser mejor para mí y para vosotros.

[e] —Al hecho de que no me irrite, atenienses, ante lo sucedido, es [36a] decir, ante que me hayáis condenado, contribuyen muchas cosas y, especialmente, que lo sucedido no ha sido inesperado para mí, si bien me extraña mucho más el número de votos resultante de una y otra parte. En efecto, no creía que iba a ser por tan poco, sino por mucho. La realidad es que, según parece, si sólo treinta³⁰ votos hubieran caído de la otra parte, habría sido absuelto. En todo caso, según me parece, incluso ahora he sido absuelto respecto a Meleto, y no sólo absuelto, sino que es evidente para todos que, si no hubieran [b] comparecido Imito y Licón para acusarme, quedaría él condenado incluso a pagar mil dracmas por no haber alcanzado la quinta parte de los votos.

»Así pues, propone para mí este hombre la pena de muerte. Bien, ¿y yo qué os propondré a mi vez,³¹ atenienses? ¿Hay alguna duda de que propondré lo que merezco? ¿Qué es eso entonces? ¿Qué merezco sufrir o pagar porque en mi vida no he tenido sosiego, y he abandonado las cosas de las que la mayoría se preocupa: los negocios, la hacienda familiar, los mandos militares, los discursos en la asamblea, cualquier magistratura, las alianzas y luchas de partidos que se producen en la ciudad, por considerar que en realidad soy demasiado [c] honrado como para conservar la vida si me encaminaba a estas cosas? No iba donde no fuera de utilidad para vosotros o para mí, sino que me dirigía a hacer el mayor bien a cada uno en particular, según yo digo; iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible, ni que tampoco se preocupara de los asuntos de la ciudad antes que de la ciudad misma y de [d] las demás cosas según esta misma idea. Por consiguiente, ¿qué merezco que me pase por ser de este modo? Algo bueno, atenienses, si hay que proponer en verdad según el merecimiento. Y, además, un bien que sea adecuado para mí. Así pues, ¿qué conviene a un hombre pobre, benefactor y que necesita tener ocio para exhortaros a vosotros? No hay cosa que le convenga más, atenienses, que el ser alimentado en el Pritaneo³² con más razón que si alguno de vosotros en las Olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices, y éste en nada necesita el alimento, y yo sí lo necesito. Así, [e] pues, si es preciso que yo proponga lo merecido con arreglo a lo justo, propongo esto: la manutención en el Pritaneo. [37a]

»Quizás, al hablar así, os parezca que estoy hablando lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas. No es así, atenienses, sino más bien de este otro modo. Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre

voluntariamente, pero no consigo convencerlos a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais. Pero, ahora, en poco tiempo [b] no es fácil liberarse de grandes calumnias. Persuadido, como estoy, de que no hago daño a nadie, me hallo muy lejos de hacerme daño a mí mismo, de decir contra mí que soy merecedor de algún daño y de proponer para mí algo semejante. ¿Por qué temor iba a hacerlo? ¿Acaso por el de no sufrir lo que ha propuesto Meleto y que yo afirmo que no sé si es un bien o un mal? Para evitar esto, ¿debo elegir algo que sé con certeza que es un mal y proponerlo para mí? ¿Tal vez la prisión? ¿Y [c] por qué he de vivir yo en la cárcel siendo esclavo de los magistrados que, sucesivamente, ejerzan su cargo en ella, los Once? ¿Quizás una multa y estar en prisión hasta que la pague? Pero esto sería lo mismo que lo anterior, pues no tengo dinero para pagar. Entonces, propondría el destierro? Quizá vosotros aceptaríais esto. ¿No tendría yo, ciertamente, mucho amor a la vida, si fuera tan insensato como para no poder reflexionar que vosotros, que sois conciudadanos míos, no habéis sido capaces de soportar mis conversaciones y razonamientos, sino [d] que os han resultado lo bastante pesados y molestos como para que ahora intentéis libraros de ellos, y que acaso otros los soportarán fácilmente? Está muy lejos de ser así, atenienses. ¡Sería, en efecto, una hermosa vida para un hombre de mi edad salir de mi ciudad y vivir yendo expulsado de una ciudad a otra! Sé con certeza que, donde vaya, los jóvenes escucharán mis palabras, como aquí. Si los rechazo, ellos me [e] expulsarán convenciendo a los mayores. Si no los rechazo, me expulsarán sus padres y familiares por causa de ellos.

»Quizá diga alguno: «Pero ¿no serás capaz de vivir alejado de nosotros en silencio y llevando una vida tranquila?». Persuadir de esto a algunos de vosotros es lo más difícil. En efecto, si digo que eso es desobedecer al dios y que, por ello, es imposible llevar una vida tranquila, no [38a] me creeréis pensando que hablo irónicamente. Si, por otra parte, digo que el mayor bien para un hombre es precisamente éste, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre, me creeréis aún menos. Sin embargo, la verdad es así, como yo digo, atenienses, pero no es fácil convencerlos. Además, no estoy acostumbrado [b] a considerarme merecedor de ningún castigo. Ciertamente, si tuviera dinero, propondría la cantidad que estuviera en condiciones de pagar; el dinero no sería ningún daño. Pero la verdad es que no lo tengo, a no ser que quisierais aceptar lo que yo podría pagar. Quizá podría pagaros una mina de plata.³³ Propongo, por tanto, esa cantidad. Ahí, Platón, atenienses, Critón, Critobulo y Apolodoro me piden que proponga treinta minas y que ellos salen fiadores. Así pues, propongo esa cantidad. Éstos serán para vosotros fiadores dignos de crédito.

—Por no esperar un tiempo no largo, atenienses, vais a tener la [c] fama y la culpa, por parte de los que quieren difamar a la ciudad, de haber matado³⁴ a Sócrates, un sabio. Pues afirmarán que soy sabio, aunque no lo soy, los que quieren injuriaros. En efecto, si

hubierais esperado un poco de tiempo, esto habría sucedido por sí mismo. Veis, sin duda, que mi edad está ya muy avanzada en el curso de la vida y próxima a la muerte. No digo estas palabras a todos vosotros, sino a [d] los que me han condenado a muerte. Pero también les digo a ellos lo siguiente. Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza,³⁵ y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, [e] y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo. En efecto, ni ante la justicia ni en la guerra, ni yo ni ningún otro deben maquinar cómo evitar la muerte a cualquier precio. [39a] Pues también en los combates muchas veces es evidente que se evitaría la muerte abandonando las armas y volviéndose a suplicar a los perseguidores. Hay muchos medios, en cada ocasión de peligro, de evitar la muerte, si se tiene la osadía de hacer y decir cualquier cosa. Pero no es difícil, atenienses, evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte. [b] Ahora yo, como soy lento y viejo, he sido alcanzado por la más lenta de las dos. En cambio, mis acusadores, como son temibles y ágiles, han sido alcanzados por la más rápida, la maldad. Ahora yo voy a salir de aquí condenado a muerte por vosotros, y éstos, condenados por la verdad, culpables de perversidad e injusticia. Yo me atengo a mi estimación y éstos, a la suya. Quizás era necesario que esto fuera así, y creo que está adecuadamente.

[c] »Deseo predeciros a vosotros, mis condenadores, lo que va a seguir a esto. En efecto, yo estoy ya en ese momento³⁶ en el que los hombres tienen capacidad de profetizar, cuando van a morir. Yo os aseguro, hombres que me habéis condenado, que inmediatamente después de mi muerte os va a venir un castigo mucho más duro, por Zeus, que el de mi condena a muerte. En efecto, ahora habéis hecho esto creyendo que os ibais a librar de dar cuenta de vuestro modo de vida, pero, como digo, os va a salir muy al contrario. Van a ser más [d] los que os pidan cuentas, éstos a los que yo ahora contenía sin que vosotros lo percibierais. Serán más intransigentes por cuanto son más jóvenes, y vosotros os irritaréis más. Pues si pensáis que matando a la gente vais a impedir que se os reproche que no vivís rectamente, no pensáis bien. Este medio de evitarlo ni es muy eficaz, ni es honrado. El más honrado y el más sencillo no es reprimir a los demás, sino prepararse para ser lo mejor posible. Hechas estas predicciones a quienes me han condenado les digo adiós.

[e] »Con los que habéis votado mi absolución me gustaría conversar sobre este hecho que acaba de suceder, mientras los magistrados están ocupados y aún no voy adonde yo debo morir. Quedaos, pues, conmigo, amigos, este tiempo, pues nada impide conversar entre nosotros [40a] mientras sea posible. Como sois amigos, quiero haceros ver qué significa, realmente, lo que me ha sucedido ahora. En efecto, jueces —pues

llamándoos jueces os llamo correctamente—, me ha sucedido algo extraño. La advertencia habitual para mí, la del espíritu divino, en todo el tiempo anterior era siempre muy frecuente, oponiéndose aun a cosas muy pequeñas, si yo iba a obrar de forma no recta. Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me [b] ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia, mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba [c] de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno.

»Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es una ausencia de sensación [d] y un sueño, como cuando se duerme sin soñar, la muerte sería una ganancia maravillosa. Pues si alguien, tomando la noche en la que ha dormido de tal manera que no ha visto nada en sueños y comparando con esta noche las demás noches y días de su vida, tuviera que reflexionar y decir cuántos días y noches ha vivido en su vida mejor y más agradablemente que esta noche, creo que no ya un hombre cualquiera, sino que incluso el Gran Rey³⁷ encontraría fácilmente contables [e] estas noches comparándolas con los otros días y noches. Si, en efecto, la muerte es algo así, digo que es una ganancia, pues la totalidad del tiempo no resulta ser más que una sola noche. Si, por otra parte, la muerte es como emigrar de aquí a otro lugar y es verdad, como se dice, que allí están todos los que han muerto, ¿qué bien habría mayor que éste, jueces? Pues si, llegado uno al Hades, libre ya de estos que [41a] dicen que son jueces, va a encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice que hacen justicia allí: Minos,³⁸ Radamanto, Éaco y Triptólemo, y a cuantos semidioses fueron justos en sus vidas, ¿sería acaso malo el viaje? Además, ¿cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo estoy dispuesto a morir muchas veces, si esto es verdad, y sería un entretenimiento maravilloso, [b] sobre todo para mí, cuando me encuentre allí con Palamedes,³⁹ con Ayante, el hijo de Telamón, y con algún otro de los antiguos que haya muerto a causa de un juicio injusto, comparar mis sufrimientos con los de ellos; esto no sería desagradable, según creo. Y lo más importante, pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio, y quién cree serlo y no [c] lo es. ¿Cuánto se daría, jueces, por examinar al que llevó a Troya aquel gran ejército, o bien a Odiseo⁴⁰ o a Sísifo o a otros infinitos hombres y mujeres que se podrían citar? Dialogar allí con ellos, estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad. En todo caso, los de allí no condenan a muerte por esto.

Por otras razones son los de allí más felices que los de aquí, especialmente porque ya el resto del tiempo son inmortales, si es verdad lo que se dice.

»Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad, [d] que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto, y que los dioses no se desentienden de sus dificultades. Tampoco lo que ahora me ha sucedido ha sido por casualidad, sino que tengo la evidencia de que ya era mejor para mí morir y liberarme de trabajos. Por esta razón, en ningún momento la señal divina me ha detenido y, por eso, no me irrita mucho con los que me han condenado ni con los acusadores. No obstante, ellos no me condenaron ni acusaron con esta idea, sino creyendo que me hacían [e] daño. Es justo que se les haga este reproche. Sin embargo, les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos [42a] recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios.

¹ Sócrates pretexta una razón cronológica para hablar, primeramente, sobre los que han creado en la ciudad una imagen en la que se apoyan sus acusadores reales. Esta distinción entre primeros acusadores, que legalmente no existen, y últimos acusadores articula la primera parte de la *Apología de Sócrates* (en adelante, *Apología*).

² La llama acusación, comparándola con la acusación legal. Tampoco el contenido de esta última puede ser referido a la verdadera personalidad de Sócrates, según él mismo ha indicado en sus primeras palabras ante los jueces.

³ Sócrates resume los conceptos vertidos sobre él durante muchos años y les da la forma de una acusación. Se trata de burdas ideas, que calan bien entre los ignorantes, en las que se mezclan conceptos atribuibles a los filósofos de la naturaleza con los propios de los sofistas, en todo caso poco piadosos. Con estas ideas aparece Sócrates representado en *Las nubes* de Aristófanes.

⁴ Esta afirmación es también importante para distinguir a Sócrates de los sofistas. No profesa la enseñanza ni cobra por dejarse oír, lo que sí hacen aquéllos.

⁵ En la *Apología* procura Platón ser muy escrupuloso en cuanto a las referencias de personas que, con certeza, aún vivían en la fecha del proceso. Al citar aquí a tres famosos sofistas, omite el nombre del creador y gran impulsor de la sofística: Protágoras de Abdera, que había muerto en 415. Gorgias de Leontinos era el representante del Occidente griego en la sofística. Es, sin duda, el sofista más calificado después de Protágoras. Alcanzó una gran longevidad, pues debía de ser unos quince años mayor que Sócrates y murió algunos años después que él. Es un personaje muy interesante en otros muchos aspectos del pensamiento, pero sobre todo lo es por la manifiesta influencia de su estilo desde finales del siglo V. Esta influencia fue decisiva en la retórica y en la prosa artística. Su más caracterizado discípulo fue Isócrates. Pródico era jonio, de Yúlida de Ceos. Distinguido discípulo de Protágoras. Era hombre de poca salud y escasa voz, según lo presenta Platón en el *Protágoras*. Practicó sobre todo las distinciones léxicas, especialmente la sinonimia. Poco más joven que Sócrates, vivía aún, como los tres citados, a la muerte de éste. Hipias de Élida es el más joven de los tres citados. Aunque no es comparable en méritos con Protágoras y Gorgias, es una personalidad muy interesante. Platón ha escrito dos

diálogos en que Hippias es interlocutor de Sócrates. Es discutida la autenticidad del *Hippias Mayor*.

⁶ Rico ateniense, veinte años más joven que Sócrates, cuya liberalidad para con los sofistas muestra Platón en el *Protágoras*.

⁷ Eveno de Paros era poeta y sofista. Citado también por Platón en el *Fedón* y en el *Fedro*.

⁸ Fama, dicho en el sentido de una opinión generalizada que no responde a la realidad.

⁹ Querefonte, cuya relación con Sócrates queda descrita, admiraba a éste profundamente. Aristófanes, en *Las nubes*, hace figurar el nombre de ambos al frente del Pensatorio.

¹⁰ El famoso santuario de Apolo, de prestigio panhelénico y, también, entre los no griegos. La pitonisa Pitia (*Pythía*), que tenía un papel secundario en la jerarquía delfica, pronunciaba en trance frases inconexas que eran interpretadas por los sacerdotes.

¹¹ Pone su esfuerzo en comparación con los «Doce trabajos de Heracles».

¹² Sócrates desea aclarar la diferencia entre conocer la verdad y conocer lo que no es verdad.

¹³ Se conserva en la traducción el anacoluto del texto griego.

¹⁴ Termina aquí Sócrates la parte dedicada a explicar las causas de la falsa opinión que la gente tiene de él. A todos los que la han creado, bien dando origen a ella, bien difundiéndola intencionada o inintencionadamente, los llama «primeros acusadores», para distinguirlos de los que realmente presentaron la acusación, cuyo texto se cita a continuación.

¹⁵ El acusado podía interrogar al acusador y presentar testigos. Durante la intervención de éstos no contaba el tiempo asignado al acusado para su defensa.

¹⁶ Los jueces lo eran por sorteo entre los ciudadanos. Lo mismo sucedía con los miembros del Consejo. Los asistentes a la Asamblea eran todos los ciudadanos en plenitud de sus derechos.

¹⁷ La fama de Anaxágoras debía de ser grande, puesto que, por estas fechas, hacia ya 29 años que había muerto en Lámpsaco. Había vivido muchos años en Atenas, en el círculo de Pericles. Aunque Sócrates, en sus comienzos, se había interesado por el pensamiento de Anaxágoras, cuyas ideas le eran perfectamente conocidas, aprovecha esta ocasión para precisar que su pensamiento no tiene relación con el de los filósofos de la naturaleza.

¹⁸ Probablemente un lugar en el ágora en el que se ejercía el comercio de libros. No se trata de la orquesta del teatro.

¹⁹ Con estas palabras da por terminada Sócrates su defensa frente a la acusación real presentada contra él. El resto del tiempo concedido para la defensa lo va a dedicar a justificar su forma de vida y a demostrar que es beneficiosa para la ciudad y digna de ser seguida por todos los hombres.

²⁰ Aquiles, que conociendo que debía morir inmediatamente después de Héctor, obró como se indica a continuación. Las palabras de Tetis y de Aquiles, citadas en la *Apología* responden resumida y aproximadamente a *Iliada*, XVIII, 96-104. Los héroes homéricos tenían valor de ejemplaridad entre los griegos.

²¹ Potidea, Anfípolis y Delion son batallas en las que luchó Sócrates como hoplita y que tuvieron lugar, respectivamente, en 429, 422 y 424. Aunque para su presencia en Potidea y Delion hay otros testimonios, la referencia a Anfípolis se encuentra sólo aquí. Sócrates tenía a gala no haber abandonado Atenas más que en servicio de la patria.

²² Aquí, a diferencia de 40e, donde tiene el sentido de morada de los muertos, expresa lo que sigue a la muerte.

²³ Sócrates justifica por qué ha ejercido privadamente su labor en beneficio de Atenas y no lo ha hecho desde la actividad política. Introduce la presencia de un espíritu disuasor.

²⁴ El Consejo (llamado «Consejo de los Quinientos») estaba constituido por cincuenta miembros de cada una de las diez tribus. Se dividía el año en diez períodos, en cada uno de los cuales ejercía el gobierno y presidía el Consejo cada una de las tribus (tribu en pritanía). Los cincuenta miembros de la tribu en funciones se llamaban pritanes. En esta época, los cargos que ejercían los pritanes, algunos por un solo día, se asignaban por sorteo; también se había efectuado sorteo para nombrar a los cincuenta representantes de cada tribu.

25 La batalla naval de las islas Arginusas en el año 406 terminó con la victoria de los generales atenienses sobre los espartanos. Una tormenta impidió recoger a los naufragos propios. A esta circunstancia se unieron intrigas políticas que determinaron la instrucción de un proceso y la condena a muerte de los generales victoriosos. Era ilegal juzgarlos en un solo juicio. Sócrates, con evidente peligro, fue el único de los prítanes que se opuso. (Jenofonte, *Helénicas*, I, 6.)

26 «Los Treinta» es el nombre dado al duro gobierno de treinta oligarcas atenienses impuesto por Esparta poco después de la rendición de Atenas en 404. Se reunían en el Tolo.

27 Las personas citadas eran amigos fieles de Sócrates. Critón está configurado en el diálogo que lleva su nombre. Esquines de Esfeto estuvo también presente en la muerte de Sócrates. Tras la muerte del maestro se trasladó a Sicilia, donde residió muchos años antes de regresar a Atenas. Epígenes, del demo de Cefisia, estuvo también presente en la muerte de Sócrates. Nicóstrato no nos es conocido por otras referencias. Téages, ateniense, hijo de Demódoco, está nombrado ya como fallecido en la fecha del proceso. Es interlocutor de Sócrates en el diálogo apócrifo de su nombre. Adimanto, el hermano mayor de Platón, es interlocutor de Sócrates en la *República*. Apolodoro aparece también en el *Banquete*, 172b, y en el *Fedón*, 59a y 117d.

28 Las últimas palabras de Sócrates antes de votar los jueces tienen una creciente tensión dramática. Así como Ánito había dicho que no se debía haber procesado a Sócrates, o que, una vez procesado, era necesario condenarlo a muerte, así también Sócrates sabía que tenía que renunciar a toda su labor pasada adoptando una actitud suplicante o mantenerse firme, con el casi seguro riesgo de ser condenado a muerte.

29 Se trata de prácticas que eran frecuentes en juicios en los que la sentencia podía ser la pena capital.

30 Sócrates ha sido declarado culpable de la acusación. Si el acusador no conseguía la quinta parte de los votos de los jueces, debía pagar mil dracmas.

31 Meleto ha propuesto la pena de muerte. El tribunal no puede más que elegir entre las dos propuestas. En las circunstancias del momento, Sócrates tenía que admitir una culpabilidad o exponerse a que el tribunal tuviera que elegir la pena de muerte. La decisión, que Sócrates seguramente tenía prevista desde antes del juicio, fue la de no aceptar la culpabilidad.

32 En el Pritaneo, establecido en el Tolo, podían comer las personas a las que la ciudad juzgaba como sus benefactores. Este honor era muy estimado.

33 Sus amigos en el público advirtieron en seguida que la oferta de una mina conducía directamente a que el tribunal aceptara la propuesta de Meleto. Sócrates aceptó proponer las treinta minas. No hay razón para pensar que esta oferta no se produjo.

34 En nueva votación, el tribunal ha condenado a muerte a Sócrates. Casi ochenta jueces han cambiado de opinión y han dado su voto adverso a Sócrates. El juicio ha terminado, pero mientras los magistrados terminan sus diligencias para conducirlo a la prisión, Sócrates ha podido brevemente hablar con los jueces. Platón recoge estas palabras separando las dirigidas a los que le han condenado, de las que dedica a los que han votado su propuesta.

35 Estas ideas expresadas aquí son las que, al parecer, han guiado el comportamiento de Sócrates durante el juicio. En ningún lugar expresa estos puntos de vista con mayor claridad.

36 Era creencia común que, a la hora de la muerte, los hombres adquirían cualidades proféticas.

37 Era la manera corriente de llamar al rey de los persas, cuya riqueza y lujo eran proverbiales.

38 En el *Gorgias*, 523e, cita Platón a Minos, Éaco y Radamanto, pero no a Triptólemo. En el libro XI de la *Odisea*, el juez es Minos. Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero están nombrados como seres extraordinarios con los que todo ser humano desearía hablar.

39 Palamedes y Ayante fueron, como Sócrates, víctimas de un juicio injusto, ambos a causa de Odiseo.

40 El nombre de Odiseo viene atraído como pareja con Agamenón; el de Sísifo, como pareja de Odiseo, por urdidor de engaños. No tendría sentido nombrar aquí el castigo de Sísifo, ya conocido en *Odisea*, XI, 593.

CRITÓN
Traducción y notas de
JULIO CALONGE

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la versión española se ha seguido, en general, el texto de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

SÓCRATES Y CRITÓN

SÓCRATES —¿Por qué vienes a esta hora, Critón? ¿No es pronto to [43a] davía?

CRITÓN—En efecto, es muy pronto.

SÓC. —¿Qué hora es exactamente?

CRIT. —Comienza a amanecer.

SÓC. —Me extraña que el guardián de la prisión haya querido atenderte.

CRIT. —Es ya amigo mío, Sócrates, de tanto venir aquí; además, ha recibido de mí alguna gratificación.

SÓC. —¿Has venido ahora o hace tiempo?

CRIT. —Hace ya bastante tiempo.

SÓC. —¿Y cómo no me has despertado en seguida y te has quedado [b] sentado ahí al lado, en silencio?

CRIT. —No, por Zeus, Sócrates, en esta situación tampoco habría querido yo mismo estar en tal desvelo y sufrimiento, pero hace rato que me admiro viendo qué suavemente duermes, y a intención no te desperté para que pasaras el tiempo lo más agradablemente. Muchas veces, ya antes durante toda tu vida, te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas.

SÓC. —Ciertamente, Critón, no sería oportuno irritarme a mi edad, si debo ya morir.

CRIT. —También otros de tus años, Sócrates, se encuentran metidos [c] en estas circunstancias, pero su edad no les libra en nada de irritarse con su suerte presente.

SÓC. —Así es. Pero, ¿por qué has venido tan temprano?

CRIT. —Para traerte, Sócrates, una noticia dolorosa y agobiante, no para ti, según veo, pero ciertamente dolorosa y agobiante para mí y para todos tus amigos, y que para mí, según veo, va a ser muy difícil de soportar.

SÓC. —¿Cuál es la noticia? ¿Acaso ha llegado ya desde Delos¹ el [d] barco a cuya llegada debo yo morir?

CRIT. —No ha llegado aún, pero me parece que estará aquí hoy, por lo que anuncian personas venidas de Sunio,² que han dejado el barco allí. Según estos mensajeros, es seguro que estará aquí hoy, y será necesario, Sócrates, que mañana acabes tu vida.

SÓC. —Pues ¡buena suerte!, Critón. Sea así, si así es agradable a los dioses. Sin embargo, no creo que el barco esté aquí hoy.

[44a] CRIT. —¿De dónde conjeturas eso?

SÓC. —Voy a decírtelo. Yo debo morir al día siguiente de que el barco llegue.

CRIT. —Así dicen los encargados de estos asuntos.

SÓC. —Entonces, no creo que llegue el día que está empezando sino el siguiente. Me fundo en cierto sueño que he tenido hace poco, esta noche. Probablemente ha sido muy oportuno que no me despertaras.

CRIT. —¿Cuál era el sueño?

SÓC. —Me pareció que una mujer bella, de buen aspecto, que llevaba [b] blancos vestidos se acercó a mí, me llamó y me dijo:

CRIT. —Extraño es el sueño, Sócrates.

SÓC. —En todo caso, muy claro, según yo creo, Critón.

CRIT. —Demasiado claro, según parece. Pero, querido Sócrates, todavía en este momento, hazme caso y sálvate. Para mí, si tú mueres, no será una sola desgracia, sino que, aparte de verme privado de un amigo como jamás encontraré otro, muchos que no nos conocen bien a ti y a mí creerán que, habiendo podido yo salvarte, si hubiera querido [c] gastar dinero, te he abandonado. Y, en verdad, ¿hay reputación más vergonzosa que la de parecer que se tiene en más al dinero que a los amigos? Porque la mayoría no llegará a convencerse de que tú mismo no quisiste salir de aquí, aunque nosotros nos esforzábamos en ello.

SÓC. —Pero ¿por qué damos tanta importancia, mi buen Critón, a la opinión de la mayoría? Pues los más capaces, de los que sí vale la pena preocuparse, considerarán que esto ha sucedido como en realidad suceda.

CRIT. —Pero ves, Sócrates, que es necesario también tener en [d] cuenta la opinión de la mayoría. Esto mismo que ahora está sucediendo deja ver, claramente, que la mayoría es capaz de producir no los males más pequeños, sino precisamente los mayores, si alguien ha incurrido en su odio.

SÓC. —¡Ojalá, Critón, que los más fueran capaces de hacer los males mayores para que fueran también capaces de hacer los mayores bienes! Eso sería bueno. La realidad es que no son capaces ni de lo uno ni de lo otro; pues, no siendo tampoco capaces de hacer a alguien sensato ni insensato, hacen lo que la casualidad les ofrece.

CRIT. —Bien, aceptemos que es así. ¿Acaso no te estás tú preocupando [e] de que a mí y a los otros amigos, si tú sales de aquí, no nos creen dificultades los sicofantes⁴ al decir que te hemos sacado de la cárcel, y nos veamos obligados a perder toda nuestra fortuna o mucho dinero o, incluso, a sufrir algún otro daño además de éstos? Si, en efecto, temes algo así, déjalo en paz. Pues es justo que nosotros [45a] corramos este riesgo para salvarte y, si es preciso, otro aún mayor. Pero hazme caso y no obres de otro modo.

SÓC. —Me preocupa eso, Critón, y otras muchas cosas.

CRIT. —Pues bien, no temas por ésta. Ciertamente, tampoco es mucho el dinero que quieren recibir algunos para salvarte y sacarte de aquí. Además, ¿no ves qué baratos están estos sicofantes y que no sería necesario gastar en ellos mucho dinero? Está a tu disposición mi fortuna, [b] que será suficiente, según creo. Además, si te preocupas por mí y crees que no debes gastar lo mío, están aquí algunos extranjeros dispuestos a gastar su dinero. Uno ha traído, incluso, el suficiente para ello, Simias⁵ de Tebas. Están dispuestos también Cebes y otros muchos. De manera que, como digo, por temor a esto no vaciles en salvarte; y que tampoco sea para ti dificultad lo que dijiste en el tribunal, que si salías de Atenas, no sabrías cómo valerte. En muchas partes, adondequiera [c] que tú llegues, te acogerán con cariño. Si quieres ir a Tesalia, tengo allí huéspedes que te tendrán en gran estimación y que te ofrecerán seguridad, de manera que nadie te moleste

en Tesalia.

»Además, Sócrates, tampoco me parece justo que intentes traicionarte a ti mismo, cuando te es posible salvarte. Te esfuerzas porque te suceda aquello por lo que trabajarían con afán y, de hecho, han trabajado tus enemigos deseando destruirte. Además, me parece a mí que [d] traicionas también a tus hijos; cuando te es posible criarlos y educarlos, los abandonas y te vas, y, por tu parte, tendrán la suerte que el destino les depare, que será, como es probable, la habitual de los huérfanos durante la orfandad. Pues, o no se debe tener hijos, o hay que fatigarse para criarlos y educarlos. Me parece que tú eliges lo más cómodo. Se debe elegir lo que elegiría un hombre bueno y decidido, sobre todo cuando se ha dicho durante toda la vida que uno se ocupa [e] de la virtud. Así que yo siento vergüenza, por ti y por nosotros tus amigos, de que parezca que todo este asunto tuyo se ha producido por cierta cobardía nuestra: la instrucción del proceso para el tribunal, siendo posible evitar el proceso, el mismo desarrollo del juicio tal como sucedió, y finalmente esto, como desenlace ridículo del asunto, y que parezca que nosotros nos hemos quedado al margen de la cuestión [46a] por incapacidad y cobardía, así como que no te hemos salvado ni tú te has salvado a ti mismo, cuando era realizable y posible, por pequeña que fuera nuestra ayuda. Así pues, procura, Sócrates, que esto, además del daño, no sea vergonzoso para ti y para nosotros. Pero toma una decisión; por más que ni siquiera es ésta la hora de decidir, sino la de tenerlo decidido. No hay más que una decisión; en efecto, la próxima noche tiene que estar todo realizado. Si esperamos más, ya no es posible ni realizable. En todo caso, déjate persuadir y no obres de otro modo.

[b] SÓC. —Querido Critón, tu buena voluntad sería muy de estimar, si le acompañara algo de rectitud; si no, cuanto más intensa, tanto más penosa. Así pues, es necesario que reflexionemos si esto debe hacerse o no. Porque yo, no sólo ahora sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor. Los argumentos que yo he dicho en tiempo anterior no los puedo desmentir ahora porque me ha tocado esta suerte, más bien me parecen ahora, en conjunto, de igual valor y respeto, y doy mucha importancia a los mismos argumentos de antes. [c] Si no somos capaces de decir nada mejor en el momento presente, sabe bien que no voy a estar de acuerdo contigo, ni aunque la fuerza de la mayoría nos asuste como a niños con más espantajos que los de ahora en que nos envía prisiones, muertes y privaciones de bienes. ¿Cómo podríamos examinar eso más adecuadamente? Veamos, por lo pronto, si recogemos la idea que tú expresabas acerca de las opiniones de los hombres, a saber, si hemos tenido razón o no al decir siempre [d] que deben tenerse en cuenta unas opiniones y otras no. ¿O es que antes de que yo debiera morir estaba bien dicho, y en cambio ahora es evidente que lo decíamos sin fundamento, por necesidad de la expresión, pero sólo era un juego infantil y pura charlatanería? Yo deseo, Critón, examinar contigo si esta idea me parece diferente en algo, cuando me encuentro en esta situación, o me parece la misma, y, según el caso, si la vamos a abandonar o la vamos a seguir. Según creo, los hombres cuyo juicio tiene interés dicen siempre, como yo decía ahora, que entre las opiniones que los hombres

manifiestan deben estimarse [e] mucho algunas y otras no. Por los dioses, Critón, ¿no te parece que esto está bien dicho? En efecto, tú, en la medida de la previsión humana, estás libre de ir a morir mañana, y la presente desgracia no [47a] va a extraviar tu juicio. Examínalo. ¿No te parece que está bien decir que no se deben estimar todas las opiniones de los hombres, sino unas sí y otras no, y las de unos hombres sí y las de otros no? ¿Qué dices tú? ¿No está bien decir esto?

CRIT. —Está bien.

SÓC. —¿Se deben estimar las valiosas y no estimar las malas?

CRIT. —Sí.

SÓC. —¿Son valiosas las opiniones de los hombres juiciosos, y son malas las de los hombres de poco juicio?

CRIT. —¿Cómo no?

SÓC. —Veamos en qué sentido decíamos tales cosas. Un hombre que se dedica a la gimnasia, al ejercitarla ¿tiene en cuenta la alabanza, [b] la censura y la opinión de cualquier persona, o la de una sola persona, la del médico o el entrenador?

CRIT. —La de una sola persona.

SÓC. —Luego debe temer las censuras y recibir con agrado los elogios de aquella sola persona, no los de la mayoría.

CRIT. —Es evidente.

SÓC. —Así pues, ha de obrar, ejercitarse, comer y beber según la opinión de ése solo, del que está a su cargo y entiende, y no según la de todos los otros juntos.

CRIT. —Así es.

[c] SÓC. —Bien. Pero si no hace caso a ese solo hombre y desprecia su opinión y sus elogios, y, en cambio, estima las palabras de la mayoría, que nada entiende, ¿es que no sufrirá algún daño?

CRIT. —¿Cómo no?

SÓC. —¿Qué daño es éste, hacia dónde tiende y a qué parte del que no hace caso?

CRIT. —Es evidente que al cuerpo; en efecto, lo arruina.

SÓC. —Está bien. Lo mismo pasa con las otras cosas, Critón, a finde no repararlas todas. También respecto a lo justo y lo injusto, lo feo y lo bello, lo bueno y lo malo, sobre lo que ahora trata nuestra deliberación, ¿acaso debemos nosotros seguir la opinión de la mayoría y [d] temerla, o la de uno solo que entienda, si lo hay, al cual hay que respetar y temer más que a todos los otros juntos? Si no seguimos a éste, dañaremos y maltrataremos aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto. ¿No es así esto?

CRIT. —Así lo pienso, Sócrates.

SÓC. —Bien, si lo que se hace mejor por medio de lo sano y se daña por medio de lo enfermo, lo arruinamos por hacer caso a la opinión de los que no entienden, ¿acaso podríamos vivir al estar eso [e] arruinado? Se trata del cuerpo, ¿no es así?

CRIT. —Sí.

SÓC. —¿Acaso podemos vivir con un cuerpo miserable y arruinado?

CRIT. —De ningún modo.

SÓC. —Pero ¿podemos vivir, acaso, estando dañado aquello con lo que se arruina lo injusto y se ayuda a lo justo? ¿Consideramos que [48a] es de menos valor que el cuerpo la parte de nosotros, sea la que fuere, en cuyo entorno están la injusticia y la justicia?

CRIT. —De ningún modo.

SÓC. —¿Ciertamente es más estimable?

CRIT. —Mucho más.

SÓC. —Luego, querido amigo, no debemos preocuparnos mucho de lo que nos vaya a decir la mayoría, sino de lo que diga el que entiende sobre las cosas justas e injustas, aunque sea uno sólo, y de lo que la verdad misma diga. Así que, en primer término, no fue acertada tu propuesta de que debemos preocuparnos de la opinión de la mayoría acerca de lo justo, lo bello y lo bueno y sus contrarios. Pero podría decir alguien que los más son capaces de condenarnos a muerte.

CRIT. —Es evidente que podría decirlo, Sócrates. [b]

SÓC. —Tienes razón. Pero, mi buen amigo, este razonamiento que hemos recorrido de cabo a cabo me parece a mí que es aún el mismo de siempre. Examina, además, si también permanece firme aún, para nosotros, o no permanece el razonamiento de que no hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien.

CRIT. —Sí permanece.

SÓC. —La idea de que vivir bien, vivir honradamente y vivir justamente son el mismo concepto, ¿permanece, o no permanece?

CRIT. —Permanece.

SÓC. —Entonces, a partir de lo acordado hay que examinar si es justo, o no lo es, el que yo intente salir de aquí sin soltarme los atenienses. [c] Y si nos parece justo, intentémoslo, pero si no, dejémoslo. En cuanto a las consideraciones de que hablas sobre el gasto de dinero, la reputación y la crianza de los hijos, es de temer, Critón, que éstas, en realidad, sean reflexiones adecuadas a estos que condenan a muerte y harían resucitar, si pudieran, sin el menor sentido, es decir, a la mayoría. Puesto que el razonamiento lo exige así, nosotros no tenemos otra cosa que hacer, sino examinar, como antes decía, si nosotros, unos sacando de la cárcel y otro saliendo, vamos a actuar justamente pagando dinero y favores a los que me saquen, o bien vamos a obrar [d] injustamente haciendo todas estas cosas. Y si resulta que vamos a realizar actos injustos, no es necesario considerar si, al quedarnos aquí sin emprender acción alguna, tenemos que morir o sufrir cualquier otro daño, antes que obrar injustamente.

CRIT. —Me parece acertado lo que dices, Sócrates; mira qué debemos hacer.

SÓC. —Examinémoslo en común, amigo, y si tienes algo que objetar mientras yo hablo, objétalo y yo te haré caso. Pero si no, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase, que [e] tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses, porque yo doy mucha importancia a tomar esta decisión tras haberte persuadido y no contra tu voluntad; mira si te parece que está bien planteada la base del razonamiento e intenta responder, a lo que yo pregunte, [49a] lo que tú creas más exactamente.

CRIT. —Lo intentaré.

SÓC. —¿Afirmamos que en ningún caso hay que hacer el mal voluntariamente, o que en unos casos sí y en otros no, o bien que de ningún modo es bueno y honrado hacer el mal, tal como hemos convenido muchas veces anteriormente? Eso es también lo que acabamos de decir. ¿Acaso todas nuestras ideas comunes de antes se han desvanecido en estos pocos días y, desde hace tiempo, Critón, hombres ya viejos, dialogamos uno con otro, seriamente sin darnos cuenta de que [b] en nada nos distinguimos de los niños? O, más bien, es totalmente como nosotros decíamos entonces, lo afirme o lo niegue la mayoría; y, aunque tengamos que sufrir cosas aún más penosas que las presentes, o bien más agradables, ¿cometer injusticia no es, en todo caso, malo y vergonzoso para el que la comete? ¿Lo afirmamos o no?

CRIT. —Lo afirmamos.

SÓC. —Luego de ningún modo se debe cometer injusticia.

CRIT. —Sin duda.

SÓC. —Por tanto, tampoco si se recibe injusticia se debe responder con la injusticia, como cree la mayoría, puesto que de ningún modo se debe cometer injusticia.

[c] CRIT. —Es evidente.

SÓC. —¿Se debe hacer mal, Critón, o no?

CRIT. —De ningún modo se debe, Sócrates.

SÓC. —¿Y responder con el mal cuando se recibe mal es justo, como afirma la mayoría, o es injusto?

CRIT. —De ningún modo es justo.

SÓC. —Pues el hacer daño a la gente en nada se distingue de cometer injusticia.

CRIT. —Dices la verdad.

SÓC. —Luego no se debe responder con la injusticia ni hacer mal a ningún hombre, cualquiera que sea el daño que se reciba de él. [d] Procura, Critón, no aceptar esto contra tu opinión, si lo aceptas; yo sé, ciertamente, que esto lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte. Examina muy bien, pues, también tú si estás de acuerdo y te parece bien, y si debemos iniciar nuestra deliberación a partir de este principio, de que jamás es bueno ni cometer injusticia, ni responder a la injusticia con la injusticia, ni responder haciendo mal cuando se recibe el mal. ¿O bien te apartas y no participas de este principio? En cuanto a mí, así me parecía antes y [e] me lo sigue pareciendo ahora, pero si a ti te parece de otro modo, dilo y explícalo. Pero si te mantienes en lo anterior, escucha lo que sigue.

CRIT. —Me mantengo y también me parece a mí. Continúa.

SÓC. —Digo lo siguiente, más bien pregunto: las cosas que se ha convenido con alguien que son justas, ¿hay que hacerlas o hay que darles una salida falsa?

CRIT. —Hay que hacerlas.

SÓC. —A partir de esto, reflexiona. Si nosotros nos vamos de aquí sin haber persuadido a la ciudad, ¿hacemos daño a alguien y, preci [50a] samente, a quien menos se debe, o no? ¿Nos mantenemos en lo que hemos acordado que es justo, o no?

CRIT. —No puedo responder a lo que preguntas, Sócrates; no lo entiendo.

SÓC. —Considéralo de este modo. Si cuando nosotros estemos a punto de escapar de aquí, o como haya que llamar a esto, vinieran las leyes y el común de la ciudad y, colocándose delante, nos dijeran: «Dime, Sócrates, ¿qué tienes intención de hacer? ¿No es cierto que, [b] por medio de esta acción que intentas, tienes el propósito, en lo que de ti depende, de destruirnos a nosotras y a toda la ciudad? ¿Te parece a ti que puede aún existir sin arruinarse la ciudad en la que los juicios que se producen no tienen efecto alguno, sino que son invalidados por particulares y quedan anulados?». ¿Qué vamos a responder, Critón, a estas preguntas y a otras semejantes? Cualquiera, especialmente un orador, podría dar muchas razones en defensa de la ley, que intentamos destruir, que ordena que los juicios que han sido sentenciados sean firmes. ¿Acaso les diremos: «La ciudad ha obrado [c] injustamente con nosotras y no ha llevado el juicio rectamente»? ¿Les vamos a decir eso?

CRIT. —Sí, por Zeus, Sócrates.

SÓC. —Quizá dijeran las leyes: «¿Es esto, Sócrates, lo que hemos convenido tú y nosotras, o bien que hay que permanecer fiel a las sentencias que dicte la ciudad?». Si nos extrañáramos de sus palabras, quizá dijeran: «Sócrates no te extrañes de lo que decimos, sino respóndenos, puesto que tienes la costumbre de servirte de preguntas y respuestas. Veamos, ¿qué acusación tienes contra nosotras y contra la ciudad para intentar destruirnos? En primer lugar, ¿no te hemos dado [d] nosotras la vida y, por medio de nosotras, desposó tu padre a tu madre y te engendró? Dinos, entonces a las leyes referentes al matrimonio, ¿les censuras algo que no esté bien?». «No las censuro», diría yo. «Entonces, ¿a las que se refieren a la crianza del nacido y a la educación en la que te has educado? ¿Acaso las que de nosotras estaban establecidas para ello no disponían bien ordenando a tu padre que te educara en la [e] música y en la gimnasia?» «Sí disponían bien», diría yo. «Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y educado, ¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro esclavo, tú y tus ascendientes? Si esto es así, ¿acaso crees que los derechos son los mismos para ti y para nosotras, y es justo para ti responder haciéndonos, a tu vez, lo que nosotras intentemos hacerte? Ciertamente no serían iguales tus derechos respecto a tu padre y respecto a tu dueño, si lo tuvieras, como para que respondieras haciéndoles lo que ellos te hicieran, [51a] insultando a tu vez al ser insultado, o golpeando al ser golpeado, y así sucesivamente. ¿Te sería posible, en cambio, hacerlo con la patria y las leyes, de modo que si nos proponemos matarte, porque lo consideramos justo, por tu parte intentes, en la medida de tus fuerzas, destruirnos a nosotras, las leyes, y a la patria, y afirmes que al hacerlo obras justamente, tú, el que en verdad se preocupa de la virtud? ¿Acaso eres tan sabio que te pasa inadvertido que la patria merece más honor que la madre, que el padre y que todos los antepasados, que es [b] más venerable y más santa y que es digna de la mayor estimación entre los dioses y entre los hombres de juicio? ¿Te pasa inadvertido que hay que respetarla y ceder ante la patria y halagarla, si está irritada, más aún que al padre; que hay que convencerla u obedecerla haciendo lo que ella disponga; que hay que padecer sin oponerse a ello, si ordena padecer algo; que si ordena

recibir golpes, sufrir prisión, o llevarte a la guerra para ser herido o para morir, hay que hacer esto porque es lo justo, y no hay que ser débil ni retroceder ni abandonar el puesto, sino que en la guerra, en el tribunal y en todas partes hay que hacer lo que [c] la ciudad y la patria ordene, o persuadirla de lo que es justo; y que es impío hacer violencia a la madre y al padre, pero lo es mucho más aún a la patria?» ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿Dicen la verdad las leyes o no?

CRIT. —Me parece que sí.

SÓC. —Tal vez dirían aún las leyes: «Examina, además, Sócrates, si es verdad lo que nosotras decimos, que no es justo que trates de hacernos lo que ahora intentas. En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a todos los [d] demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto, proclamamos la libertad, para el ateniense que lo quiera, una vez que haya hecho la prueba legal para adquirir los derechos ciudadanos, y haya conocido los asuntos públicos y a nosotras, las leyes, de que, si no le parecemos bien, tome lo suyo y se vaya adonde quiera. Ninguna de nosotras, las leyes, lo impide, ni prohíbe que, si alguno de vosotros quiere trasladarse a una colonia, si no le agradamos nosotras y la ciudad, o si quiere ir a otra parte y vivir en el extranjero, que se marche adonde quiera llevándose lo suyo.

»El que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos [e] los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con nosotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos [52a] u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos. Decimos, Sócrates, que tú vas a quedar sujeto a estas inculpaciones y no entre los que menos de los atenienses, sino entre los que más, si haces lo que planeas».

»Si entonces yo dijera: «¿Por qué, exactamente?», quizá me respondieran con justicia diciendo que precisamente yo he aceptado este compromiso como muy pocos atenienses. Dirían: «Tenemos grandes [b] pruebas, Sócrates, de que nosotras y la ciudad te parecemos bien. En efecto, de ningún modo hubieras permanecido en la ciudad más destacadamente que todos los otros ciudadanos,⁶ si ésta no te hubiera agradado especialmente, sin que hayas salido nunca de ella para una fiesta, excepto una vez al Istmo, ni a ningún otro territorio a no ser como soldado; tampoco hiciste nunca, como hacen los demás, ningún viaje al extranjero, ni tuviste deseo de conocer otra ciudad y otras leyes, sino que nosotras y la ciudad éramos satisfactorias para ti. Tan [c] plenamente nos elegiste y acordaste vivir como ciudadano según nuestras normas, que incluso tuviste hijos en esta ciudad, sin duda porque te encontrabas bien en ella. Aún más, te hubiera sido posible, durante el proceso mismo, proponer para ti el destierro, si lo hubieras querido, y hacer entonces, con el consentimiento de la ciudad, lo que ahora intentas hacer contra su voluntad. Entonces tú te jactabas de que no te irritarías, si tenías

que morir, y elegías, según decías, la muerte antes que el destierro. En cambio, ahora, ni respetas aquellas palabras ni te cuidas de nosotras, las leyes, intentando destruirnos; [d] obras como obraría el más vil esclavo intentando escaparte en contra de los pactos y acuerdos con arreglo a los cuales conviniste con nosotras que vivirías como ciudadano. En primer lugar, respóndenos si decimos verdad al insistir en que tú has convenido vivir como ciudadano según nuestras normas con actos y no con palabras, o bien si no es verdad». ¿Qué vamos a decir a esto, Critón? ¿No es cierto que estamos de acuerdo?

CRIT. —Necesariamente, Sócrates.

SÓC. —«No es cierto —dirían ellas— que violas los pactos y los [e] acuerdos con nosotras, sin que los hayas convenido bajo coacción o engaño y sin estar obligado a tomar una decisión en poco tiempo, sino durante setenta años,⁷ en los que te fue posible ir a otra parte, si no te agradábamos o te parecía que los acuerdos no eran justos. Pero tú no has preferido a Lacedemonia ni a Creta, cuyas leyes afirmas continuamente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad griega ni [53a] bárbara; al contrario, te has ausentado de Atenas menos que los cojos, los ciegos y otros lisiados. Hasta tal punto a ti más especialmente que a los demás atenienses, te agradaba la ciudad y evidentemente nosotras, las leyes. Pues, ¿a quién le agradaría una ciudad sin leyes? ¿Ahora no vas a permanecer fiel a los acuerdos? Sí permanecerás, si nos haces caso, Sócrates, y no caerás en ridículo saliendo de la ciudad.

»Si tú violas estos acuerdos y faltas en algo, examina qué beneficio [b] te harás a ti mismo y a tus amigos. Que también tus amigos corren peligro de ser desterrados, de ser privados de los derechos ciudadanos o de perder sus bienes es casi evidente. Tú mismo, en primer lugar, si vas a una de las ciudades próximas, Tebas o Megara,⁸ pues ambas tienen buenas leyes, llegarás como enemigo de su sistema político y todos los que se preocupan de sus ciudades te mirarán con suspicacia considerándote destructor de las leyes; confirmarás para tus [c] jueces la opinión de que se ha sentenciado rectamente el proceso. En efecto, el que es destructor de las leyes, parecería fácilmente que es también corruptor de jóvenes y de gentes de poco espíritu. ¿Acaso vas a evitar las ciudades con buenas leyes y los hombres más honrados? Y si haces eso, ¿te valdrá la pena vivir? O bien si te diriges a ellos y tienes la desvergüenza de conversar, ¿con qué pensamientos lo harás, Sócrates? ¿Acaso con los mismos que aquí, a saber, que lo más importante para los hombres es la virtud y la justicia, y también la legalidad y las leyes? ¿No crees que parecerá vergonzoso el comportamiento de Sócrates? Hay que creer que sí. Pero tal vez vas a apartarte de estos lugares; [d] te irás a Tesalia con los huéspedes de Critón. En efecto, allí hay la mayor indisciplina y libertinaje, y quizá les guste oírte de qué manera tan graciosa te escapastes de la cárcel poniéndote un disfraz o echándote encima una piel o usando cualquier otro medio habitual para los fugitivos, desfigurando tu propio aspecto. ¿No habrá nadie que diga que, siendo un hombre al que presumiblemente le queda poco tiempo de vida, tienes el descaro de desear vivir tan afanosamen [e] te, violando las leyes más importantes? Quizá no lo haya, si no molestas a nadie; en caso contrario, tendrás que oír muchas cosas indignas. ¿Vas a vivir adulando y sirviendo a todos? ¿Qué vas a hacer en Tesalia sino darte buena vida como si hubieras hecho el viaje allí para ir a un

banquete? ¿Dónde se nos habrán ido aquellos discursos sobre la justicia y las otras formas de virtud? ¿Sin duda quieres vivir por tus [54a] hijos, para criarlos y educarlos? Pero ¿cómo? ¿Llevándolos contigo a Tesalia los vas a criar y educar haciéndolos extranjeros para que reciban también de ti ese beneficio? ¿O bien no es esto, sino que educándose aquí se criarán y educarán mejor, si tú estás vivo, aunque tú no estés a su lado? Ciertamente, tus amigos se ocuparán de ellos. ¿Es que se cuidarán de ellos, si te vas a Tesalia, y no lo harán, si vas al Hades, si en efecto hay una ayuda de los que afirman ser tus amigos? Hay que pensar que sí se ocuparán. [b]

»Más bien, Sócrates, danos crédito a nosotras, que te hemos formado, y no tengas en más ni a tus hijos ni a tu vida ni a ninguna otra cosa que a lo justo, para que, cuando llegues al Hades, expongas en tu favor todas estas razones ante los que gobiernan allí. En efecto, ni aquí te parece a ti, ni a ninguno de los tuyos, que el hacer esto sea mejor ni más justo ni más pío, ni tampoco será mejor cuando llegues allí. Pues bien, si te vas ahora, te vas condenado injustamente no por [c] nosotras, las leyes, sino por los hombres. Pero si te marchas tan torpemente, devolviendo injusticia por injusticia y daño por daño, violando los acuerdos y los pactos con nosotras y haciendo daño a los que menos conviene, a ti mismo, a tus amigos, a la patria y a nosotras, nos irritaremos contigo mientras vivas, y allí, en el Hades, nuestras hermanas las leyes no te recibirán de buen ánimo, sabiendo que, [d] en la medida de tus fuerzas, has intentado destruirnos. Procura que Critón no te persuada más que nosotras a hacer lo que dice.»

»Sabe bien, mi querido amigo Critón, que es esto lo que yo creo oír, del mismo modo que los coribantes⁹ creen oír las flautas, y el eco mismo de estas palabras retumba en mí y hace que no pueda oír otras. Sabe que esto es lo que yo pienso ahora y que, si hablas en contra de esto, hablarás en vano. Sin embargo, si crees que puedes conseguir algo, habla.

CRIT. —No tengo nada que decir, Sócrates.

SÓC. —Ea pues, Critón, obremos en ese sentido, puesto que por ahí nos guía el dios.

¹ Todos los años se enviaba una procesión a Delos en recuerdo de la victoria de Teseo sobre el Minotauro, victoria que liberó a Atenas del tributo humano que debía pagar a Minos. Desde que la nave salía hasta su regreso, no se podía ejecutar ninguna sentencia de muerte.

² El cabo Sunio se halla en el vértice sur del Ática. A partir de ahí, los barcos navegaban sin perder de vista la costa.

³ Es el verso 363 de *Iliada*, IX, en el que Platón ha cambiado la primera persona por la segunda.

⁴ Los sicofantes eran denunciadores profesionales. Generalmente cobraban del interesado en denunciar, que no deseaba hacerlo por sí mismo. Eran conocidos y temidos por las personas honradas, que siempre podían verse envueltas en una denuncia falsa. El primer elemento, *sico-*, es la palabra higo (gr. *swkon*).

⁵ Simias y Cebes eran tebanos. En su ciudad habían sido discípulos del pitagórico Filolao. Después, en Atenas, fueron ambos discípulos de Sócrates. A los dos les hace Platón interlocutores de Sócrates en el *Fedón*, si bien el primer dialogante con Sócrates es Simias.

⁶ Sócrates no había salido de Atenas, más que en cumplimiento de sus deberes militares. La fiesta en el Istmo no supone contradicción. Él mismo cita, en *Apología de Sócrates*, 28d, los lugares de las campañas.

⁷ Es la edad de Sócrates, y las leyes argumentan que durante toda su vida ha podido reflexionar si le gustaban o no las leyes que regían la ciudad.

⁸ Estas ciudades están citadas también, en este mismo sentido, en *Fedón*, 99a.

⁹ Los coribantes eran los seguidores de la diosa Cíbele, procedente de Asia Menor. Con sus danzas rituales y el sonido de sus flautas, producían el éxtasis en los iniciados.

EUTIFRÓN
Traducción y notas de
JULIO CALONGE

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la versión española se ha seguido, en general, el texto de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).

EUTIFRÓN, SÓCRATES

EUTIFRÓN —¿Qué ha sucedido, Sócrates, para que dejes tus conversaciones en el Liceo¹ y emplees tu tiempo aquí, en el Pórtico del rey?² Pues es seguro que tú no tienes una causa ante el arconte rey, como yo la tengo.

SÓCRATES —A esto mío, Eutifrón,³ los atenienses no lo llaman causa, sino acusación criminal.⁴

EUT. —¿Qué dices? ¿Según parece, alguien ha presentado contra [b] ti una acusación criminal? Pues no puedo pensar que la has presentado tú contra otro.

SÓC. —Ciertamente, no.

EUT. —Pero sí otro contra ti.

SÓC. —Exactamente.

EUT. —¿Quién es ese hombre?

SÓC. —No lo conozco bien yo mismo, Eutifrón, pues parece que es joven y poco conocido. Según creo, se llama Meleto y es del demo de Piteo, por si conoces a un Meleto de Piteo, de pelos largos, poca barba y nariz aguileña.

[c] EUT. —No lo conozco, Sócrates. Pero ¿qué acusación te ha presentado?

SÓC. —¿Qué acusación? Me parece que de altas aspiraciones. En efecto, no es poca cosa que un joven comprenda un asunto de tanta importancia. Según dice, él sabe de qué modo se corrompe a los jóvenes y quiénes los corrompen. Es probable que sea algún sabio que, habiendo observado mi ignorancia, viene a acusarme ante la ciudad, como ante una madre, de corromper a los de su edad. Me parece que [d] es el único de los políticos que empieza como es debido: pues es sensato preocuparse en primer lugar de que los jóvenes sean lo mejor posible, del mismo modo que el buen agricultor se preocupa, naturalmente en primer lugar, de las plantas nuevas y, luego, de las otras. [3a] Quizá así también Meleto nos elimina primero a nosotros, los que destruimos los brotes de la juventud, según él dice. Después de esto, es evidente que se ocupará de los de mi edad y será el causante de los mayores bienes para la ciudad, según es presumible que suceda, cuando parte de tan buenos principios.

EUT. —Así lo quisiera yo, Sócrates, pero me da miedo de que suceda lo contrario. Sencillamente, creo que empieza a atacar en su mejor fundamento a la ciudad, al intentar hacerte daño a ti.⁵ Y dime, ¿qué dice que haces para corromper a los jóvenes?

[b] SÓC. —Cosas absurdas, amigo mío, para oírlas sin más. En efecto, dice que soy hacedor de dioses, y, según él, presentó esta acusación contra mí porque yo hago nuevos dioses y no creo en los antiguos.

EUT. —Entiendo, Sócrates, que eso es por el espíritu⁶ que tú dices que está contigo en cada ocasión. Así pues, en la idea de que tú tratas de hacer innovaciones en las cosas divinas, te ha presentado esta acusación y, para desacreditarte, acude al tribunal, sabiendo que las cosas de esta especie son objeto de descrédito ante la multitud. En efecto, cuando yo hablo en la asamblea sobre las cosas divinas anunciándoles [c] lo que va a suceder, se ríen de mí pensando que estoy loco. Sin embargo, no he dicho nada que

no fuera verdad en lo que les he anunciado, pero nos tienen envidia a todos los que somos de esta condición. En todo caso, no hay que preocuparse de ellos, sino hacerles frente.

SÓC. —El ser objeto de risa, querido Eutifrón, no tiene importancia alguna. Sin duda a los atenienses no les importa mucho, según creo, si creen que alguien es experto en algo, con tal de que no enseñe la sabiduría que posee. Pero si piensan que él trata de hacer también de otros lo que él es, se irritan, sea por envidia, como tú dices, sea por otra causa. [d]

EUT. —No deseo mucho hacer la prueba de cómo son sus sentimientos respecto a mí acerca de esto.

SÓC. —Quizá tú das la impresión de dejarte ver poco y no querer enseñar tu propia sabiduría. En cambio yo temo que, a causa de mi interés por los hombres, dé a los atenienses la impresión de que lo que tengo se lo digo a todos los hombres con profusión, no sólo sin remuneración, sino incluso pagando yo si alguien quisiera oírme gustosamente. Si ciertamente, según ahora decía, fueran a reírse de mí, como tú dices que se ríen de ti, no sería desagradable pasar el tiempo en el [e] tribunal bromeando y riendo. Pero si lo toman en serio, es incierto ya dónde acabará esto, excepto para vosotros, los adivinos.

EUT. —Será quizás una cosa sin importancia, Sócrates; tú defenderás tu juicio según tu idea y creo que yo el mío.

SÓC. —¿Cuál es tu proceso, Eutifrón? ¿Eres acusado o acusador?

EUT. —Acusador.

SÓC. —¿A quién acusas?

EUT. —A quien, por acusarle, voy a parecer loco. [4a]

SÓC. —¿Qué, pues, persigues a un pájaro?

EUT. —Está muy lejos de volar; es, precisamente, un hombre muy viejo.

SÓC. —¿Quién es él?

EUT. —Mi padre.

SÓC. —¿Tu padre, amigo?

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —¿Cuál es el motivo de tu acusación y por qué, el juicio?

EUT. —Homicidio, Sócrates.

SÓC. —¡Por Heracles! De seguro que la multitud ignora lo que es realmente obrar bien. En efecto, yo creo que hacer esto no está al alcance de cualquiera, sino del que ya está adelante en la sabiduría. [b]

EUT. —Ciertamente avanzado, por Zeus, Sócrates.

SÓC. —¿Es algún miembro de la familia el muerto por tu padre? Es seguro que sí, pues tú no le perseguirías por homicidio a causa de un extraño.

EUT. —Es ridículo, Sócrates, que pienses que hay alguna diferencia en que sea extraño o sea familiar el muerto, y que, por el contrario, no pienses que es sólo necesario tener en cuenta si el que lo mató lo hizo justamente o no. Y si lo ha hecho justamente, dejar el asunto en paz; pero si no, perseguirlo, aunque el matador viva en el mismo hogar

[c] que tú y coma en la misma mesa. En efecto, la impureza es la misma, si, sabiéndolo, vives con él y no te libras de ella tú mismo y lo libras a él acusándole en justicia. En este caso, el muerto era un jornalero mío. Como explotamos una tierra en Naxos, estaba allí a sueldo con nosotros. Habiéndose emborrachado e irritado con uno de nuestros criados, lo degolló. Así pues, mi padre mandó atarlo de pies y manos y echarlo a una fosa, y envió aquí a un hombre para informarse [d] del exegeta⁷ sobre qué debía hacer. En este tiempo se despreocupó del hombre atado y se olvidó de él en la idea de que, como homicida, no era cosa importante si moría. Es lo que sucedió. Por el hambre, el frío y las ataduras murió antes de que regresara el enviado al exegeta. A causa de esto, están irritados mi padre y los otros familiares porque yo, por este homicida, acuse a mi padre de homicidio; sin haberlo él matado, dicen ellos, y si incluso lo hubiera matado, al ser el muerto un homicida, no había necesidad de preocuparse por un hombre así. Pues es impío que un hijo lleve una acción judicial de homicidio contra [e] su padre. Saben mal, Sócrates, cómo es lo divino acerca de lo pío y lo impío.

SÓC. —¿Y tú, Eutifrón, por Zeus, crees tener un conocimiento tan perfecto acerca de cómo son las cosas divinas y los actos píos e impíos, que, habiendo sucedido las cosas según dices, no tienes temor de que, al promoverle un proceso a tu padre, no estés a tu vez haciendo, tú precisamente, un acto impío?

EUT. —Ciertamente no valdría yo nada, Sócrates, y en nada se distinguiría Eutifrón de la mayoría de los hombres, si no supiera con [5a] exactitud todas estas cosas.

SÓC. —¿No es acaso lo mejor para mí, admirable Eutifrón, hacerme discípulo tuyo y, antes del juicio frente a Meleto, proponerle estos razonamientos? Le diría que ya antes consideraba muy importante conocer las cosas divinas y que ahora, cuando él afirma que yo pecho al hablar a la ligera sobre las cosas divinas y al hacer innovaciones, me he hecho discípulo tuyo. Le diría: «Si tú, Meleto, estás de acuerdo en que Eutifrón es sabio en estas cosas, considera que yo pienso también [b] rectamente y renuncia a juzgarme; si no, intenta un proceso contra él, el maestro, antes que contra mí, el discípulo, porque corrompe a los de más edad, a mí y a su padre; a mí por enseñarme, a su padre reprendiéndole e intentando que se le castigue». Y si no me hace caso ni me libra del juicio y no presenta acusación contra ti en vez de contra mí, diría yo en el juicio las mismas palabras que le había propuesto a él.

EUT. —Por Zeus, Sócrates, si acaso intentara presentar una acusación contra mí, encontraría yo, según creo, dónde está su punto débil [c] y hablaríamos ante el tribunal más sobre él que sobre mí.

SÓC. —Por conocer yo, mi buen amigo, esto que dices, deseo ser discípulo tuyo, sabiendo que ningún otro, ni tampoco este Meleto, fija la atención en ti; en cambio a mí me examina con tanta penetración y facilidad, que ha presentado una acusación de impiedad contra mí. Ahora, por Zeus, dime lo que, hace un momento, asegurabas conocer claramente: ¿qué afirmas tú que es la piedad, respecto al homicidio y a cualquier otro acto? ¿Es que lo pío en sí mismo no es una [d] sola cosa en sí en toda acción, y por su parte lo impío no es todo lo contrario de lo pío, pero igual a sí mismo, y tiene un solo carácter⁸ conforme a la impiedad, todo lo que vaya a ser impío?

EUT. —Sin ninguna duda, Sócrates.

SÓC. —Dime exactamente qué afirmas tú que es lo pío y lo impío.

EUT. —Pues bien, digo que lo pío es lo que ahora yo hago, acusar al que comete delito y peca, sea por homicidio, sea por robo de templos o por otra cosa de este tipo, aunque se trate precisamente del padre, de la madre o de otro cualquiera; no acusarle es impío. Pues observa, [e] Sócrates, qué gran prueba te voy a decir de que es así la ley. Es lo que ya he dicho también a otros que sería correcto que sucediera así: no ceder ante el impío, quienquiera que él sea. En efecto, los mismos hombres que creen firmemente que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses reconocen que encadenó a su propio padre, y que [6a] éste, a su vez, mutiló al suyo por causas semejantes. En cambio, esos mismos se irritan contra mí porque acuso a mi padre, que ha cometido injusticia, y de este modo se contradicen a sí mismos respecto a los dioses y respecto a mí.

SÓC. —¿Acaso no es por esto, Eutifrón, por lo que yo soy acusado, porque cuando alguien dice estas cosas de los dioses las recibo con indignación?⁹ A causa de lo cual, según parece, alguno dirá que cometo falta. Ahora, si también estás de acuerdo tú que conoces bien [b] estas cosas, es necesario, según parece, que también nosotros lo aceptemos. En efecto, ¿qué vamos a decir nosotros, los que admitimos que no sabemos nada de estos temas? Pero dime, por el dios de la amistad, ¿tú de verdad crees que esto ha sucedido así?

EUT. —E, incluso, cosas aún más asombrosas que éstas, Sócrates, que la mayoría desconoce.

SÓC. —¿Luego tú crees también que de verdad los dioses tienen guerras unos contra otros y terribles enemistades y luchas y otras muchas cosas de esta clase que narran los poetas, de las que los bue [c] nos artistas han llenado los templos y de las que precisamente, en las grandes Panateneas,¹⁰ el peplo que se sube a la acrópolis está lleno de bordados con estas escenas? ¿Debemos decir que esto es verdad, Eutifrón?

EUT. —No sólo eso, Sócrates. Como te acabo de decir, si quieres, yo te puedo exponer detalladamente otras muchas cosas sobre los dioses de las que estoy seguro de que te asombrarás al oírlas.

SÓC. —No me asombraría. Pero ya me las expondrás con calma en otra ocasión. Ahora intenta decirme muy claramente lo que te [d] pregunté antes. En efecto, no te has explicado suficientemente al preguntarte qué es en realidad lo pío, sino que me dijiste que es precisamente, pío lo que tú haces ahora acusando a tu padre de homicidio.

EUT. —He dicho la verdad, Sócrates.

SÓC. —Tal vez sí; pero hay, además, otras muchas cosas que tú afirmas que son pías.

EUT. —Ciertamente, lo son.

SÓC. —¿Te acuerdas de que yo no te incitaba a exponerme uno o dos de los muchos actos píos, sino el carácter propio por el que todas las cosas pías son pías? En efecto, tú afirmabas que por un solo carácter las cosas impías son impías y las cosas pías son pías. ¿No te acuerdas? [e]

EUT. —Sí.

SÓC. —Exponme, pues, cuál es realmente ese carácter, a fin de que, dirigiendo la vista a él y sirviéndome de él como medida, pueda yo decir que es pío un acto de esta clase que realices tú u otra persona, y si no es de esta clase, diga que no es pío.

EUT. —Pues, si así lo quieres, Sócrates, así voy a decírtelo.

SÓC. —Ciertamente, es lo que quiero.

EUT. —Es, ciertamente, pío lo que agrada a los dioses, y lo que no les agrada es impío. [7a]

SÓC. —Perfectamente, Eutifrón; ahora has contestado como yo buscaba que contestaras. Si realmente es verdad, no lo sé aún, pero evidentemente tú vas a explicar que es verdad lo que dices.

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —¡Ea! Examinemos lo que decimos. El acto agradable para los dioses, y el hombre agradable para los dioses, es pío, el acto odioso para los dioses, y el hombre odioso para los dioses, es impío. No son la misma cosa, sino las cosas más opuestas, lo pío y lo impío. ¿No es así?

EUT. —Así es, ciertamente.

SÓC. —¿Y nos parece que son palabras acertadas?

EUT. —Así lo creo, Sócrates; es, en efecto, lo que hemos dicho. [b]

SÓC. —¿No es cierto que también se ha dicho que los dioses forman partidos, disputan unos con otros y tienen entre ellos enemistades?

EUT. —En efecto, se ha dicho.

SÓC. —¿Acerca de qué asuntos produce enemistad e irritación la disputa? Examinémoslo. ¿Acaso si tú y yo disputamos acerca de cuál de dos números es mayor, la discusión sobre esto nos hace a nosotros enemigos y nos irrita uno contra otro, o bien recurriendo al cálculo nos pondríamos rápidamente de acuerdo sobre estos asuntos?

EUT. —Sin duda. [c]

SÓC. —Y si disputáramos sobre lo mayor y lo menor, ¿recurriríamos a medirlo y, en seguida, abandonaríamos la discusión?

EUT. —Así es.

SÓC. —Y recurriendo a pesarlo, ¿no decidiríamos sobre lo más pesado y lo más ligero?

EUT. —¿Cómo no?

SÓC. —Al disputar sobre qué asunto y al no poder llegar a qué decisión, ¿seríamos nosotros enemigos y nos irritaríamos uno con [d] otro? Quizá no lo ves de momento, pero, al nombrarlo yo, piensa si esos asuntos son lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo. ¿Acaso no son éstos los puntos sobre los que si disputáramos y no pudiéramos llegar a una decisión adecuada, nos haríamos enemigos, si llegáramos a ello, tú y yo y todos los demás hombres?

EUT. —Ciertamente, ésta es la disputa, Sócrates, y sobre esos temas.

SÓC. —Y los dioses, Eutifrón, si realmente disputan, ¿no disputarían por estos puntos?

EUT. —Muy necesariamente.

[e] SÓC. —Luego también los dioses, noble Eutifrón, según tus palabras, unos consideran justas, bellas, feas, buenas o malas a unas cosas y otros consideran a otras; pues no se formarían partidos entre ellos, si no tuvieran distinta opinión sobre estos temas. ¿No es así?

EUT. —Tienes razón.

SÓC. —Por tanto, ¿las cosas que cada uno de ellos considera buenas y justas son las que ellos aman, y las que odian, las contrarias?

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —Son las mismas cosas, según dices, las que unos consideran [8a] justas y otros, injustas; al discutir sobre ellas, forman partidos y luchan entre ellos. ¿No es así?

EUT. —Así es.

SÓC. —Luego, según parece, las mismas cosas son odiadas y amadas por los dioses y, por tanto, serían a la vez agradables y odiosas para los dioses.

EUT. —Así parece.

SÓC. —Así pues, con este razonamiento, Eutifrón, las mismas cosas serían pías e impías.

EUT. —Es probable.

SÓC. —Luego no respondiste a lo que yo te preguntaba, mi buen amigo; en efecto, yo no preguntaba qué es lo que, al mismo tiempo, es pío e impío. Según parece, lo que es agradable a los dioses es también [b] odioso para los dioses. De esta manera, Eutifrón, si llevas a cabo lo que ahora vas a hacer intentando castigar a tu padre, no es nada extraño que hagas algo agradable para Zeus, pero odioso para Crono y Urano, agradable para Hefesto, y odioso para Hera, y si algún otro dios difiere de otro sobre este punto, también éste estará en la misma situación.

EUT. —Creo yo, Sócrates, que sobre este punto ningún dios disiente de otro, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata a otro injustamente.

SÓC. —¿Has oído tú, Eutifrón, a algún hombre discrepar, diciendo que no debe pagar su culpa el que mata injustamente a otro o [c] hace injustamente otra cosa cualquiera?

EUT. —No cesan de discrepar en este punto, en cualquier parte y ante los tribunales. En efecto, cometen toda clase de injusticias, pero lo hacen y lo dicen todo tratando de evitar el castigo.

SÓC. —¿Admiten, ciertamente, Eutifrón, que cometen injusticia y, aun admitiéndolo, afirman que ellos no deben ser castigados?

EUT. —De ningún modo.

SÓC. —Luego no lo hacen y dicen todo. Creo, en efecto, que no llegan a decir ni discuten que, si cometen injusticia, no deben pagar [d] la culpa. En todo caso, creo, niegan que cometen injusticia. ¿Es así?

EUT. —Dices la verdad.

SÓC. —Luego no discuten sobre si el que comete injusticia debe pagar su culpa, sino sobre quién es el que comete injusticia, qué hace y cuándo.

EUT. —Es verdad.

SÓC. —¿No les sucede a los dioses lo mismo, si es que los dioses forman facciones a causa de las cosas justas e injustas, como tú dices, y algunos afirman que se hacen daño unos a otros, y otros lo niegan? Pues sin duda, amigo, ningún dios ni ningún hombre se atreve a decir que no hay que castigar al que comete injusticia. [e]

EUT. —Sí, lo que dices es verdad, al menos en lo fundamental.

SÓC. —Sino que, creo yo, Eutifrón, discuten cada acto los que lo discuten, sean hombres o dioses, si es que los dioses lo discuten. Discrepando sobre un acto, unos afirman que ha sido realizado con justicia, otros, que injustamente. ¿No es así?

EUT. —Sin duda.

SÓC. —¡Ea! Enséñame, Eutifrón, para que me haga más conocedor. [9a] ¿Qué señal tienes tú de que todos los dioses consideran que ha muerto injustamente un hombre que, estando asalariado, comete un asesinato y que, atado por el dueño del muerto, a causa de las ataduras muere antes de que el que lo había atado reciba información de los exegetas sobre qué debe hacer con él; y de que está bien que por tal hombre el hijo lleve a juicio al padre y le acuse de homicidio? Vamos, intenta demostrarme claramente que, sin duda, todos los dioses consideran [b] que esta acción está bien hecha. Si me lo demuestras suficientemente, no cesaré jamás de alabarte por tu sabiduría.

EUT. —Tal vez no es tarea pequeña, Sócrates; por lo demás, yo podría demostrártelo muy claramente.

SÓC. —Me doy cuenta de que te parezco más torpe que los jueces; pues a ellos les probarás, sin duda, que es un acto injusto y que todos los dioses odian esta clase de actos.

EUT. —Se lo demostraré muy claramente, Sócrates, si me escuchan cuando hable.

[c] SÓC. —Te escucharán, si les parece que hablas bien. Pero, mientras tu hablabas ahora, me ha venido a la mente una idea sobre la que he reflexionado conmigo mismo así: «Si Eutifrón me enseñara con la mayor precisión que los dioses en su totalidad consideran que esa muerte es injusta, ¿habría aprendido yo más de Eutifrón qué es realmente lo pío y lo impío? En efecto, esta muerte sería, según parece, odiosa para los dioses, pero ha resultado evidente para nosotros que lo pío y lo impío no están delimitados por esto, pues hemos reconocido que lo odioso para los dioses es también agradable a los dioses». Así que por mí, Eutifrón, estás libre de demostrarlo; aceptemos que todos los dioses consideran este acto injusto y que lo aborrecen, [d] si quieres. Pero con esta rectificación que hacemos en el razonamiento, la de que es impío lo que todos los dioses odian, que lo que a todos los dioses agrada es pío, y que lo que a unos agrada y otros odian no es ninguna de las dos cosas, o ambas a la vez, ¿acaso quieres que establezcamos nosotros ahora esta delimitación sobre lo pío y lo impío?

EUT. —¿Qué impedimento hay, Sócrates?

SÓC. —Para mí ninguno, Eutifrón, pero tú examina, por tu parte, si, admitiendo este supuesto, vas a poder enseñarme fácilmente lo que prometiste.

[e] EUT. —En cuanto a mí, afirmarí que es pío lo que agrada a todos los dioses y que, por el contrario, lo que todos los dioses odian es impío.

SÓC. —¿No es cierto que debemos examinar, Eutifrón, si, a su vez, esto está bien

dicho, o bien debemos dejarlo? De este modo aceptamos, tanto en nosotros como en los otros, el que, si simplemente uno dice que algo es así, admitimos que es así. ¿Acaso debemos examinar qué dice el que así habla?

EUT. —Debemos examinarlo; sin embargo, yo creo que lo que hemos dicho ahora está bien.

[10a] SÓC. —Pronto, amigo, lo vamos a saber mejor. Reflexiona lo siguiente: ¿acaso lo pío es querido por los dioses porque es pío, o es pío porque es querido por los dioses?

EUT. —No sé qué quieres decir, Sócrates.

SÓC. —Voy a intentar decírtelo con más claridad. ¿Decimos que algo es transportado y algo transporta, que algo es conducido y algo conduce, y que algo es visto y algo ve? Te das cuenta de que todas las cosas de esta clase son diferentes una de otra y en qué son diferentes.

EUT. —Creo que me doy cuenta.

SÓC. —¿Lo que es amado no es una cosa, y otra cosa distinta de ésta lo que ama?

EUT. —¿Cómo no?

SÓC. —Dime. ¿Acaso lo que es transportado es tal porque se lo [b] transporta, o por otra causa?

EUT. —No, es por ésta.

SÓC. —¿Y lo que es conducido es tal porque se le conduce y lo que es visto, porque se le ve?

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —Luego no porque es visto, por eso se le ve, sino que, al contrario, porque se lo ve, por eso es visto. Tampoco porque es conducido, por eso se lo conduce, sino que porque se lo conduce, por eso es conducido; ni tampoco porque es transportado, por eso se lo transporta, sino que porque se lo transporta, por eso es transportado. ¿Es evidente, Eutifrón, lo que quiero decir? Quiero decir lo siguiente: si algo [c] se produce o algo se sufre, no se produce porque es producido, sino que es producido porque se produce, ni tampoco se sufre porque es sufrido, sino que es sufrido porque se sufre. ¿No estás de acuerdo en esto?

EUT. —Sí lo estoy.

SÓC. —Luego también lo que es amado o es algo que se produce, o algo que se sufre por alguien.

EUT. —Sin duda.

SÓC. —Y también este caso es como los anteriores; no porque algo es amado se lo ama por los que lo aman, sino que es amado porque se lo ama.

EUT. —Necesariamente.

SÓC. —¿Qué decimos, pues, sobre lo pío, Eutifrón? ¿No es amado [d] por todos los dioses, según tus palabras?

EUT. —Sí.

SÓC. —¿Acaso, porque es pío, o por otra causa?

EUT. —No, por ésta.

SÓC. —¿Luego porque es pío se lo ama, pero no porque se lo ama es, por eso, pío?

EUT. —Así parece.

SÓC. —Pero, ¿porque lo aman los dioses, es amado y agradable a los dioses?

EUT. —¿Cómo no?

SÓC. —Por tanto, lo agradable a los dioses no es lo pío, Eutifrón, ni tampoco lo pío es agradable a los dioses, como tú dices, sino que son cosas diferentes la una de la otra.

[e] EUT. —¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓC. —Porque hemos acordado que lo pío es amado porque es pío, pero no que es pío porque es amado. ¿No es así?

EUT. —Sí.

SÓC. —Lo agradable a los dioses, porque es amado por los dioses, por este mismo hecho de ser amado es agradable a los dioses, pero no es amado porque es agradable a los dioses.

EUT. —Es verdad.

SÓC. —Conque serían lo mismo, querido Eutifrón, lo agradable a los dioses y lo pío, si lo pío fuera amado por ser pío y lo agradable a los [11a] dioses fuera amado por ser agradable a los dioses, pero, si lo agradable a los dioses fuera agradable a los dioses por ser amado por los dioses, también lo pío sería pío por ser amado. Tú ves que la realidad es que están en posición opuesta porque son completamente distintos unos de otros. Lo uno es amado porque se lo ama, a lo otro se lo ama porque es amado. Es probable, Eutifrón, que al ser preguntado qué es realmente lo pío, tú no has querido manifestar su esencia, en cambio hablas de un accidente que ha sufrido, el de ser amado por todos los [b] dioses, pero no dices todavía lo que es. Así pues, si quieres, no me lo ocultes, sino que, de nuevo, dime desde el principio qué es realmente lo pío, ya sea amado por los dioses ya sufra otro accidente cualquiera. En efecto, no es sobre eso sobre lo que vamos a discutir, pero dime con buen ánimo qué es lo pío y lo impío.

EUT. —No sé cómo decirte lo que pienso, Sócrates, pues, por así decirlo, nos está dando vueltas continuamente lo que proponemos y no quiere permanecer donde lo colocamos.

SÓC. —Lo que has dicho, Eutifrón, parece propio de nuestro [c] antepasado Dédalo.¹¹ Si hubiera dicho yo esas palabras y las hubiera puesto en su sitio, quizá te burlarías de mí diciendo que también a mí, por mi relación con él, las obras que construyo en palabras se me escapan y no quieren permanecer donde se las coloca. Pero como las hipótesis son tuyas, es necesaria otra broma distinta. En efecto, no quieren permanecer donde las pones, según te parece a ti mismo.

EUT. —Me parece que precisamente, Sócrates, lo que hemos dicho se adapta a esta broma. En efecto, no soy yo el que ha infundido a esto el que dé vueltas y no permanezca en el mismo sitio, más bien [d] me parece que el Dédalo lo eres tú, pues, en cuanto a mí, permanecería en su sitio.

SÓC. —Entonces, amigo, es probable que yo sea más hábil que Dédalo en este arte, en cuanto que él sólo hacía móviles sus propias obras y, en cambio, yo hago móviles, además de las mías, las ajenas. Sin duda, lo más ingenioso de mi arte es que lo ejerzo contra mi voluntad. Ciertamente, desearía que las ideas permanecieran y se fijaran de

modo inamovible más que poseer, además del arte de Dédalo, los tesoros de Tántalo.¹² Pero dejemos esto. Como me parece que tú [e] estás desdeñoso, me voy a esforzar en mostrarte cómo puedes instruirme acerca de lo pío. No te desanimes. Examina si no te parece a ti necesario que lo pío sea justo.

EUT. —Sí me lo parece.

SÓC. —¿Acaso todo lo justo es pío o bien todo lo pío es justo, pero no todo lo justo es pío, sino que una parte de ello es pío y la otra parte [12a] no?

EUT. —No sigo, Sócrates, tus razonamientos.

SÓC. —Sin embargo, eres más joven que yo, con diferencia no menor que con la que eres más sabio.¹³ Como digo, estás desdeñoso por la riqueza de tu sabiduría. Pero, hombre afortunado, esfuézzate. No es nada difícil de comprender lo que digo. Pues digo lo contrario de lo que dijo el poeta en los versos:

De Zeus el que hizo y engendró todo esto no te atreves a hablar; pues donde está el temor, allí está también el respeto.¹⁴ [b]

»Yo no estoy de acuerdo con el poeta. ¿Te digo en qué?

EUT. —Sin duda.

SÓC. —No me parece a mí que «donde está el temor, allí está también el respeto». Me parece que muchos que temen las enfermedades, la pobreza y otros muchos males los temen ciertamente, pero que en nada respetan lo que temen. ¿No te lo parece también a ti?

EUT. —Sí, ciertamente.

SÓC. —En cambio, donde hay respeto, hay también temor. ¿Hay alguien que respete una cosa y que sienta vergüenza ante ella, y que, al [c] mismo tiempo no esté amedrentado y tema una reputación de maldad?

EUT. —La teme ciertamente.

SÓC. —Luego no es adecuado decir «pues donde está el temor, allí está también el respeto», sino donde está el respeto, allí está también el temor. En efecto, donde está el temor no todo es respeto, pues cubre más campo, creo, el temor que el respeto, porque el respeto es una parte del temor, como el impar es una parte del número, de modo que no donde hay número hay también impar, sino que donde hay impar hay también número. ¿Me sigues ahora?

EUT. —Perfectamente.

SÓC. —Pues algo semejante decía yo antes al preguntarte si acaso [d] donde está lo justo, está también lo pío. O bien, donde está lo pío, allí también está lo justo, pero donde está lo justo no todo es pío, pues lo pío es una parte de lo justo. ¿Debemos decirlo así, o piensas tú de otro modo?

EUT. —No, sino así, pues me parece que hablas bien.

SÓC. —Mira, pues, lo que sigue. En efecto, si lo pío es una parte de lo justo, debemos nosotros, según parece, hallar qué parte de lo justo es lo pío. Así pues, si tú me preguntaras algo de lo que hemos hablado ahora, por ejemplo, qué parte del número es el

par y cómo es precisamente este número par, yo te diría que el que no es impar, es decir, el que es divisible en dos números iguales. ¿No te parece así?

EUT. —Sí me lo parece.

[e] SÓC. —Intenta tú también ahora mostrarme qué parte de lo justo es lo pío, para que podamos decir a Meleto que ya no nos haga injusticia ni nos presente acusación de impiedad, porque ya hemos aprendido de ti las cosas religiosas y pías y las que no lo son.

EUT. —Ciertamente, Sócrates, me parece que la parte de lo justo que es religiosa y pía es la referente al cuidado de los dioses, la que se refiere a los hombres es la parte restante de lo justo.

SÓC. —Me parece bien lo que dices, Eutifrón, pero necesito aún [13a] una pequeña aclaración. No comprendo todavía a qué llamas cuidado. Sin duda no dices que este cuidado de los dioses sea semejante a los otros cuidados. En efecto, usamos, por ejemplo, esta palabra cuando decimos: no todo el mundo sabe cuidar a los caballos, excepto el caballista. ¿Es así?

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —Luego, de alguna manera, la hípica es el cuidado de los caballos.

EUT. —Sí.

SÓC. —Tampoco saben todos cuidar a los perros, excepto el encargado de ellos.

EUT. —Así es.

SÓC. —Pues, de algún modo, la cinegética es el cuidado de los perros.

EUT. —Sí.

SÓC. —Y la ganadería es el cuidado de los bueyes.

EUT. —Ciertamente. [b]

SÓC. —¿La piedad y la religiosidad es el cuidado de los dioses, Eutifrón? ¿Dices eso?

EUT. —Exactamente.

SÓC. —¿Luego toda clase de cuidado cumple el mismo fin? Más o menos, es para bien y utilidad de lo que se cuida, según ves que los caballos cuidados por el arte de la hípica sacan utilidad y mejoran. ¿No te parece así?

EUT. —A mí, sí.

SÓC. —Y los perros cuidados por el arte de la cinegética, y los bueyes, por el de la ganadería y todas las demás cosas, del mismo modo. ¿O bien crees tú que el cuidado es para daño de lo cuidado? [c]

EUT. —No, por Zeus.

SÓC. —¿Es para su utilidad?

EUT. —¿Cómo no?

SÓC. —¿Acaso también la piedad, que es cuidado de los dioses, es de utilidad para los dioses y los hace mejores? ¿Aceptarías tú que, cuando realizas algún acto pío, haces mejor a algún dios?

EUT. —De ningún modo, por Zeus.

SÓC. —Tampoco creo yo, Eutifrón, que tú digas esto. Estoy muy lejos de creerlo; pero, precisamente por esto, te preguntaba yo cuál creías que era realmente el cuidado de

los dioses, porque pensaba que [d] tú no decías que fuera de esta clase.

EUT. —Y pensabas rectamente, Sócrates, pues no hablo de esa clase de cuidado.

SÓC. —Bien. Pero ¿qué clase de cuidado de los dioses sería la piedad?

EUT. —El que realizan los esclavos con sus dueños, Sócrates.

SÓC. —Ya entiendo; sería, según parece, una especie de servicio a los dioses.

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —Puedes decirme entonces: el servicio a los médicos es un servicio, ¿para la realización de qué obra? ¿No crees que la obra de la salud?

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —¿Y el servicio a los constructores de barcos es un servicio [e] para la realización de qué obra?

EUT. —Es evidente, Sócrates, que para la de los barcos.

SÓC. —¿Y el servicio a los arquitectos es la edificación de las casas?

EUT. —Sí.

SÓC. —Dime ahora, amigo, el servicio a los dioses sería un servicio, ¿para la realización de qué obra? Es evidente que tú lo sabes, puesto que afirmas que conoces las cosas divinas mejor que ningún hombre.

EUT. —Y digo la verdad, Sócrates.

SÓC. —Dime, por Zeus, ¿cuál es esa bellísima obra que los dioses producen valiéndose de nosotros como servidores?

EUT. —Son muchas y bellas, Sócrates.

[14a] SÓC. —También las producen los generales, amigo. Sin embargo, podrías decir fácilmente lo más importante, a saber: producen la victoria en la guerra. ¿Es así?

EUT. —Sin duda.

SÓC. —Creo que también los agricultores producen muchas cosas bellas; sin embargo, lo más importante es la producción del alimento sacado de la tierra.

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —Y de las muchas cosas bellas que los dioses producen, ¿cuál es la más importante?

EUT. —Ya te he dicho antes, Sócrates, que supone bastante esfuerzo [b] aprender con precisión cómo son todas estas cosas. Sin embargo, te digo, simplemente, que si se sabe decir y hacer lo que complace a los dioses, orando y haciendo sacrificios, éstos son los actos piadosos y ellos salvan a las familias en privado y a la comunidad en las ciudades; lo contrario de lo que agrada a los dioses es lo impío, que destruye y arruina todo.

SÓC. —Por muy poco, Eutifrón, habrías podido decirme lo más importante de lo que yo te preguntaba, si hubieras querido. Pero no [c] estás dispuesto a instruirme; está claro. En efecto, ahora, cuando ya estabas a punto de decirlo, te echaste atrás. Si hubieras dicho, ya habría yo aprendido de ti suficientemente lo que es la piedad. Pero, ahora —pues es preciso que el amante siga al amado adonde aquél lo lleve—, ¿qué dices que es lo pío y la piedad? ¿No es, en algún modo, una ciencia de sacrificar y de orar?

EUT. —Ciertamente.

SÓC. —¿Sacrificar no es ofrecer dones a los dioses, y orar, hacerles peticiones?

EUT. —Exactamente, Sócrates.

SÓC. —Luego, según este razonamiento, la piedad sería la ciencia [d] de las peticiones y ofrendas a los dioses.

EUT. —Has comprendido muy bien, Sócrates, lo que he dicho.

SÓC. —Estoy deseoso de tu sabiduría, amigo, y le presto mi atención de modo que nada de lo que dices caiga a tierra. Explícame cuál es este servicio a los dioses; ¿afirmas que es hacerles peticiones y ofrecerles presentes?

EUT. —Sí lo afirmo.

SÓC. —¿No es cierto que pedir adecuadamente sería pedirles lo que necesitamos de ellos?

EUT. —¿Qué otra cosa podía ser?

SÓC. —Y, por otra parte, dar adecuadamente, ¿sería ofrecerles a [e] cambio lo que ellos necesitan de nosotros? En efecto, no sería inteligente que alguien ofreciera a uno cosas de las que no tiene ninguna necesidad.

EUT. —Dices la verdad, Sócrates.

SÓC. —Luego la piedad sería, para los dioses y los hombres, una especie de arte comercial de los unos para con los otros, Eutifrón.

EUT. —Arte comercial, si te gusta llamarlo así.

SÓC. —No hay nada agradable para mí, si no es verdad. Indícame qué utilidad sacan los dioses de las ofrendas que reciben de nosotros. Lo que ellos dan es evidente para todo el mundo. En efecto, no poseemos [15a] bien alguno que no nos lo den ellos. Pero ¿de qué les sirve lo que reciben de nosotros? ¿Acaso conseguimos tanta ventaja en este comercio, que nosotros recibimos de ellos todos los bienes y ellos no reciben nada de nosotros?

EUT. —Pero ¿crees tú, Sócrates, que los dioses sacan beneficio de las cosas que reciben de nosotros?

SÓC. —¿Qué serían, en fin, las ofrendas nuestras a los dioses, Eutifrón?

EUT. —¿Qué otra cosa crees que pueden ser, más que muestras de veneración, de homenaje y, tal como acabo de decir, deseos de complacerles?

[b] SÓC. —¿Luego lo pío, Eutifrón, es lo que les complace, pero no lo que es útil ni lo que es querido para los dioses?

EUT. —Yo creo que es precisamente lo más querido de todo.

SÓC. —Luego, según parece, de nuevo lo pío es lo querido para los dioses.

EUT. —Exactamente.

SÓC. —Diciendo tú estas cosas, ¿te causará extrañeza el que te parezca que tus razonamientos no permanecen fijos, sino que andan, y me acusarás a mí de ser un Dédalo y hacerlos andar, siendo tú mucho más diestro que Dédalo, pues los haces andar en círculo? ¿No te [c] das cuenta de que nuestro razonamiento ha dado la vuelta y está otra vez en el mismo punto? ¿Te acuerdas de que antes nos resultó que lo pío y lo agradable a los dioses no eran la misma cosa, sino algo distinto lo uno de lo otro? ¿No te acuerdas?

EUT. —Sí, me acuerdo.

SÓC. —¿Y no te das cuenta de que ahora afirmas que lo querido para los dioses es pío? ¿Es esto algo distinto de lo agradable a los dioses, o no?

EUT. —Es lo mismo.

SÓC. —Luego, o bien antes hemos llegado a un acuerdo equivocadamente, o bien, si ha sido acertadamente, ahora hacemos una proposición falsa.

EUT. —Así parece.

SÓC. —Por tanto, tenemos que examinar otra vez desde el principio qué es lo pío, porque yo, en lo que de mí depende, no cederé [d] hasta que lo sepa. No me desdeñes, sino aplica, de todos modos, tu mente a ello lo más posible y dime la verdad. En efecto, tú lo conoces mejor que ningún otro hombre y no se te debe dejar ir, como a Proteo,¹⁵ hasta que lo digas. Porque si tú no conocieras claramente lo pío y lo impío, es imposible que nunca hubieras intentado a causa de un asalariado acusar de homicidio a tu viejo padre, sino que hubieras temido ante los dioses arriesgarte temerariamente, si no obrabas rectamente, y hubieras sentido vergüenza ante los hombres. Por ello, [e] sé bien que tú crees saber con precisión lo que es pío y lo que no lo es. Así pues, dímelo, querido Eutifrón, y no me ocultes lo que tú piensas que es.

EUT. —En otra ocasión, Sócrates; ahora tengo prisa y es tiempo de marcharme.

SÓC. —¿Qué haces, amigo? Te alejas, derribándome de la gran esperanza que tenía de que, tras aprender de ti lo que es pío y lo que no lo es, me libraría de la acusación de Meleto demostrándole que, instruido [16a] por Eutifrón, era ya experto en las cosas divinas y que ya nunca obraría a la ligera ni haría innovaciones respecto a ellas por ignorancia, y, además, que en adelante llevaría una vida mejor.

¹ Era un lugar al nordeste de Atenas, ya en las afueras, en el que se hallaban un santuario de Apolo y un gimnasio. Este último era sitio preferido para conversar y frecuentado por sofistas.

² El Pórtico del rey, es decir, el Pórtico del arconte rey, era el edificio en el que el arconte rey ejercía sus funciones. Las competencias de este arconte eran sobre asuntos religiosos y de culto y, en consecuencia, sobre los delitos de sangre. Por esta razón, causas aparentemente diferentes hacen que Sócrates y Eutifrón se encuentren en el mismo lugar.

³ Ateniense del demo de Prospalta. Platón lo cita también en el *Crátilo* (396d, 399e, 428c). Era, sin duda, un personaje bien conocido en la ciudad, aunque de escasa relevancia. Está suficientemente caracterizado en el diálogo.

⁴ Por medio de la oposición de dos términos griegos específicos del vocabulario procesal queda explícito el carácter de la acusación.

⁵ Como se ve, la actitud de Eutifrón hacia Sócrates es benévola y no parece hallar motivos para la acusación de Meleto.

⁶ Por esta frase se ve que lo que Sócrates dice en *Apología de Sócrates*, 40a debía de ser conocido por la mayor parte de los atenienses.

⁷ Es la primera cita, en textos atenienses, de este Colegio, formado sólo por dos miembros, de nombramiento vitalicio. Eran los intérpretes del derecho sagrado. Tenían sus funciones divididas y a uno de ellos le competía informar sobre purificaciones.

⁸ Traducimos por *carácter* la palabra griega *idéa*, que aparece usada aquí por primera vez con un sentido especializado. En diálogos posteriores insistirá Platón en el uso técnico de este término, recargándolo con una significación filosófica que aún no tiene en este contexto.

⁹ Esta diferencia de apreciación entre Sócrates y Eutifrón constituye un dato importante acerca del juicio de Sócrates sobre los dioses.

¹⁰ La fiesta más solemne, en honor de la diosa Atenea, protectora de la ciudad. Se celebraba cada cuatro años. El momento central de la procesión era la subida, a la acrópolis, del peplo bordado desde meses antes para la diosa. El peplo, de gran tamaño, era llevado sobre un carro en forma de barco.

¹¹ Para Dédalo, *vid.* nota 3 a *Hippias Mayor*.

¹² Mítico rey de Lidia. Los dioses le concedieron bienes sin cuento, pero al pretender llevar la vida de los dioses fue castigado por Zeus. *Vid.* nota 14 a *Hippias Mayor*.

¹³ Es decir, «si ciertamente eres más joven que yo, en cuanto a sabiduría la diferencia a tu favor es aún mayor». Aunque la construcción de la frase no es la misma, la comparación de términos no homogéneos es semejante en *Apología*, 39a-b.

¹⁴ Fragmento de las *Ciprias*, de Estasino de Chipre. No recojo la elección adoptada por Burnet *neikeîn* «disputar», sino la de *eipeîn* «hablar», mejor atestiguada en la tradición manuscrita.

¹⁵ Es una divinidad marina, con dones proféticos y con la capacidad de metamorfosearse de modos muy diversos. *Vid. Odisea*, IV, 351 y sigs. y en este volumen, *Ion*, 541e.

ION
Traducción y notas de
EMILIO LLEDÓ

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la presente traducción se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900-1907, aunque comparándola con otras, como la de L. Méridier, *Platon. Oeuvres Complètes*, París, 1931.

SÓCRATES, ION

SÓCRATES —¡Bienvenido, Ion! ¿De dónde nos acabas de volver ahora? [530a] ¿De tu patria, Éfeso?

ION —De ninguna manera, oh Sócrates, sino de Epidauro, de las fiestas de Asclepio.

SÓC. —¿Celebran, acaso, los de Epidauro en honor del dios, juegos de rapsodas?

ION —Ciertamente; y además, de todo lo que tiene que ver con las musas.

SÓC. —¿Y qué? Seguro que has competido. ¿Qué tal lo has hecho?

ION —Nos hemos llevado los primeros premios, Sócrates. [b]

SÓC. —¡Así se habla! Procura, pues, que sea nuestra también la victoria en las Panateneas.¹

ION —Lo será, si el dios quiere.

SÓC. —Por cierto, Ion, que muchas veces os he envidiado a vosotros, los rapsodas, a causa de vuestro arte; vais siempre adornados en lo que se refiere al aspecto externo, y os presentáis lo más bellamente que podéis, como corresponde a vuestro arte, y al par necesitáis frecuentar a todos los buenos poetas y, principalmente, a Homero el mejor y más divino de ellos, y penetrar no sólo sus palabras, sino su pensamiento.² Todo esto es envidiable. Porque no sería buen [c] rapsoda aquel que no entienda lo que dice el poeta. Conviene, pues, que el rapsoda llegue a ser un intérprete del discurso del poeta, ante los que le escuchan, ya que sería imposible, a quien no conoce lo que el poeta dice, expresarlo bellamente. ¿No es digno de envidia todo esto?

ION —Verdad dices, oh Sócrates. A mí, al menos, ha sido esto lo más trabajoso de mi arte, por eso creo que de todos los hombres soy quien dice las cosas más hermosas sobre Homero; de manera que ni [d] Metrodoro de Lamsaco, ni Estesímbroto de Tasos, ni Glaucón,³ ni ninguno de los que hayan existido alguna vez, han sabido decir tantos y tan bellos pensamientos sobre Homero, como yo.

SÓC. —¡Magnífico, Ion! Es claro, pues, que no rehusarás hacer una prueba ante mí.

ION —Antes al contrario, Sócrates, creo que es digno de oírse lo bien que he adornado a Homero, de modo que me considero digno de ser coronado por los homéridas⁴ con una corona de oro.

[531a] SÓC. —Yo, por mi parte, me tomaré tiempo para escucharte; pero ahora respóndeme a esto: ¿eres capaz únicamente de hablar sobre Homero, o también sobre Hesíodo y Arquíloco?

ION —No, no, únicamente sobre Homero. A mí me parece ya bastante.

SÓC. —¿Hay algo sobre lo que Homero y Hesíodo dicen las mismas cosas?

ION —Ya lo creo, y muchas.

[b] SÓC. —Y acerca de ellas, ¿qué expondrías tú más bellamente, lo que dice Homero o lo que dice Hesíodo?

ION —Me daría igual, Sócrates, si es que se refieren a lo mismo.

SÓC. —¿Y con respecto a aquello sobre lo que no dicen las mismas cosas? Sobre el arte adivinatorio, por ejemplo; ambos, Homero y Hesíodo, dicen algo de él.

ION —Ciertamente.

SÓC. —Entonces, aquellas cosas sobre las que, hablando de adivinación, están de acuerdo los dos poetas y aquellas otras sobre las que difieren, ¿serías tú quien mejor las explicase o uno de los buenos adivinos?

ION —Uno de los adivinos.

SÓC. —Y si tú fueses adivino, y fueras capaz de interpretar aquellas cosas en las que concuerdan, ¿no sabrías, quizás, interpretar aquellas en las que difieren?

ION —Es claro.

SÓC. —¿Cómo es, pues, que tú eres experto en Homero y no en [c] Hesíodo o en alguno de los otros poetas? ¿O es que Homero habla de cosas distintas de las que hablan todos los otros poetas? ¿No trata la mayoría de las veces de guerra, de las mutuas relaciones entre hombres buenos y malos, entre artesanos u hombres sin oficio? ¿No habla también de cómo se relacionan los dioses entre sí y de su trato con los hombres, de los fenómenos del cielo y del infierno, del nacimiento de los dioses y los héroes? ¿No son estas cosas sobre las que Homero hizo [d] su poesía?

ION —Evidentemente, oh Sócrates.

SÓC. —Pero cómo, ¿es que los otros poetas no lo hicieron sobre las mismas?

ION —Sí, Sócrates, pero no han poetizado de la misma manera que Homero.

SÓC. —¿Cómo, pues?, ¿peor?

ION —Con mucho.

SÓC. —Y Homero, ¿mejor?

ION —Sin duda que mejor, por Zeus.

SÓC. —Y bien, querido, insuperable Ion, cuando muchos hablan de los números y uno lo hace mejor, ¿podrá alguien reconocer con certeza al que así habla?

ION —Yo digo que sí. [e]

SÓC. —¿Y es el mismo el que distingue a los que hablan mal, o es otro?

ION —El mismo, sin duda.

SÓC. —Por tanto, éste será aquel que posea la ciencia de los números.

ION —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿qué? Cuando, entre muchos que hablan de cuáles deben ser los alimentos sanos, uno habla mejor, ¿habrá alguien capaz de saber que dice cosas excelentes el que las dice, y otro, a su vez, de conocer que habla mal, el que así habla? ¿o son el mismo?

ION —Es claro que el mismo.

SÓC. —¿Y quién será? ¿Qué nombre le daremos?

ION —Médico.

SÓC. —Por tanto diremos, en resumidas cuentas, que es siempre el mismo quien sabrá distinguir, entre muchas personas que hablan sobre idéntico asunto, al que dice bien y al que mal. O en caso de que no [532a] reconozca al que habla mal, es claro que tampoco al que bien; al menos tratándose del mismo asunto.

ION —Así es.

SÓC. —¿De modo que el mismo es experto en ambos?

ION —Sí.

SÓC. —Y bien, tú dices que Homero y los otros poetas, entre los que están Hesíodo y Arquíloco, hablan de las mismas cosas, pero no lo mismo, sino que uno bien y los otros peor.

ION —Y digo verdad.

SÓC. —Luego si tú conoces al que habla bien, conocerás sin duda [b] que hablan peor los que peor hablan.

ION —Eso parece.

SÓC. —Así, pues, amigo, diciendo que Ion es tan capaz sobre Homero como sobre los otros poetas no erraremos, ya que llega a afirmar que el mismo crítico podrá serlo de cuantos hablan de las mismas cosas, y que, prácticamente, casi todos los poetas poetizan sobre los mismos temas.

ION —¿Cuál es, entonces, la causa, oh Sócrates, de que yo, cuando alguien habla conmigo de algún otro poeta, no me concentro y [c] soy incapaz de contribuir en el diálogo con algo digno de mención y me encuentro como adormilado? Pero si alguno saca a relucir el nombre de Homero, me espabilo rápidamente, pongo en ello mis cinco sentidos y no me falta qué decir.

SÓC. —No es difícil, amigo, conjeturarlo; pues a todos es patente que tú no estás capacitado para hablar de Homero gracias a una técnica y ciencia; porque si fueras capaz de hablar por una cierta técnica, también serías capaz de hacerlo sobre los otros poetas, pues en cierta manera, la poética es un todo. ¿O no?

ION —Sí.

[d] SÓC. —Pues si se toma otra técnica cualquiera considerada como un todo, ¿no se encuentra en todas ellas el mismo género de investigación? Qué es lo que yo entiendo por esto, ¿querrás oírlo de mí, Ion?

ION —Por Zeus, que es esto lo que quiero, Sócrates. Pues yo me complazco oyéndoos a vosotros los que sabéis.

SÓC. —¡Qué más quisiera yo que estuvieses en lo cierto, oh Ion! Sois vosotros, más bien, los que sois sabios, los rapsodas y actores y aquellos cuyos poemas cantáis. Yo no digo, pues, sino la verdad que corresponde a un hombre corriente. Por lo demás, con respecto a lo [e] que te acabo de decir, fijate qué baladí y trivial es, para cualquiera, el reconocer lo que decía de que la investigación es la misma, cuando alguien toma una técnica en su totalidad. Hagámoslo así en nuestro discurso: ¿no existe una técnica de la pintura en general?

ION —Sí.

SÓC. —Sin duda que hay y ha habido muchos pintores buenos y medianos.

ION —Sí, por cierto.

SÓC. —¿Has visto tú alguna vez a alguien, a propósito de Polignoto,⁵ el hijo de Aglaofón, que sea capaz de mostrar lo bueno y lo malo que [533a] pintó, y que, por el contrario, sea incapaz cuando se trata de otros pintores, y que si alguien le enseña las obras de estos otros, está como adormilado y perplejo y no tiene nada que decir, pero si tiene que manifestar su opinión sobre Polignoto o sobre cualquier otro que a ti te

parezca, entonces se despierta, pone en ello sus cinco sentidos y no cesa de decir cosas?

ION —No, por Júpiter, sin duda que no.

SÓC. —¿Cómo es eso? Has visto tú en la escultura a quien, a propósito de Dédalo el de Metión, o Epeo el de Panopeo, o Teodoro de [b] Samos,⁶ o de algún otro escultor concreto, sea capaz de explicar lo que hizo bien, y en las obras de otros escultores esté perplejo y adormilado y no tenga nada que decir?

ION —Por Zeus, que yo no he visto a nadie así.

SÓC. —Además, según yo creo, ni en el sonar de flauta o de cítara, ni en el canto con cítara, ni en el de los rapsodas has visto nunca a un [c] hombre que, a propósito de Olimpo, o de Tamiras, o de Orfeo, o de Femio el rapsoda de Itaca,⁷ sea capaz de hacer un comentario y que acerca de Ion de Éfeso se encuentre en un apuro y no sepa explicar lo que recita bien y lo que no.

ION —No tengo nada que oponerte, Sócrates. Pero yo tengo el convencimiento íntimo de que, sobre Homero, hablo mejor y con más facilidad que nadie, y todos los demás afirman que hablo bien, cosa que no me ocurre si se trata de otros poetas. Mira, pues, qué es esto.

SÓC. —Ya miro, Ion, y es más, intento mostrarte lo que me parece [d] que es. Porque no es una técnica lo que hay en ti al hablar bien sobre Homero; tal como yo decía hace un momento, una fuerza divina es la que te mueve, parecida a la que hay en la piedra que Eurípides llamó magnética y la mayoría, heraclea.⁸ Por cierto que esta piedra no sólo atrae a los anillos de hierro, sino que mete en ellos una [e] fuerza tal, que pueden hacer lo mismo que la piedra, o sea, atraer otros anillos, de modo que a veces se forma una gran cadena de anillos de hierro que penden unos de otros. A todos ellos les viene la fuerza que los sustenta de aquella piedra. Así, también, la Musa misma crea inspirados, y por medio de ellos empiezan a encadenarse otros, en este entusiasmo. De ahí que todos los poetas épicos, los buenos, no es en virtud de una técnica por lo que dicen todos esos bellos [534a] poemas, sino porque están endiosados y posesos. Esto mismo le ocurre a los buenos líricos, e igual que los que caen en el delirio de los coribantes⁹ no están en sus cabales al bailar, así también los poetas líricos hacen sus bellas composiciones no cuando están serenos, sino cuando penetran en las regiones de la armonía y el ritmo poseídos por Baco, y, lo mismo que las bacantes sacan de los ríos, en su arrobamiento, miel y leche, cosa que no les ocurre serenas, de la misma manera trabaja el ánimo de los poetas, según lo que ellos mismos dicen. Porque son ellos, por cierto, los poetas, quienes nos hablan de que, como las abejas, liban los cantos que nos ofrecen de las fuentes melifluas que hay en ciertos jardines y sotos de las musas, y que [b] revolotean también como ellas.¹⁰ Y es verdad lo que dicen. Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar.¹¹ Pero no es en virtud de una técnica como hacen todas estas cosas y hablan tanto y tan bellamente sobre sus temas, cual te ocurre a ti con Homero, sino por una predisposición [c] divina, según la cual cada uno es capaz de

hacer bien aquello hacia lo que la Musa le dirige; uno compone ditirambos, otro loas, otro danzas, otro epopeyas, otro yambos. En las demás cosas cada uno de ellos es incompetente. Porque no es gracias a una técnica por lo que son capaces de hablar así, sino por un poder divino, puesto que si supiesen, en virtud de una técnica, hablar bien de algo, sabrían hablar bien de todas las cosas. Y si la divinidad les priva de la razón y se sirve de ellos como se sirve de sus profetas y adivinos es [d] para que nosotros, que los oímos, sepamos que no son ellos, privados de razón como están, los que dicen cosas tan excelentes, sino que es la divinidad misma quien las dice y quien, a través de ellos, nos habla. La mejor prueba para esta afirmación la aporta Tínicio de Calcis,¹² que jamás hizo un poema digno de recordarse con excepción de ese peán que todos cantan, quizá el más hermoso de todos los poemas líricos; y que, según él mismo decía, era «un hallazgo de las musas». Con esto, me parece a mí que la divinidad nos [e] muestra claramente, para que no vacilemos más, que todos estos hermosos poemas no son de factura humana ni hechos por los hombres, sino divinos y creados por los dioses, y que los poetas no son otra cosa que intérpretes de los dioses, poseídos cada uno por aquel que los domine. Para mostrar esto, el dios, a propósito, cantó, sirviéndose de un poeta insignificante, el más hermoso poema lírico. [535a] ¿No te parece, Ion, que estoy en lo cierto?

ION —¡Sí, por Zeus! Claro que sí: me has llegado al alma, no sé de qué manera, con tus palabras, oh Sócrates, y me parece que los buenos poetas por una especie de predisposición divina expresan todo aquello que los dioses les comunican.

SÓC. —¿No sois vosotros los rapsodas, a su vez, los que interpretáis las obras de los poetas?

ION —También es verdad.

SÓC. —¿Os habéis convertido, pues, en intérpretes de intérpretes?

ION —Enteramente.

[b] SÓC. —Dime pues, oh Ion, y no me ocultes lo que voy a preguntarte. Cuando tú recitas bien los poemas épicos y sobrecoges profundamente a los espectadores, ya sea que cantes a Ulises saltando sobre el umbral, dándose a conocer ante los pretendientes y esparciendo los dardos a sus pies,¹³ o a Aquiles abalanzándose sobre Héctor,¹⁴ o un momento emocionante de Andrómaca, de Hécuba o Primo,¹⁵ ¿te encuentras entonces en [c] plena conciencia o estás, más bien, fuera de ti y crees que tu alma, llena de entusiasmo por los sucesos que refieres, se halla presente en ellos, bien sea en Ítaca o en Troya o dondequiera que tenga lugar tu relato?

ION —¡Qué evidente es, Sócrates, la prueba que aduces! Te contestaré, pues, no ocultándote nada. En efecto, cuando yo recito algo emocionante, se me llenan los ojos de lágrimas; si es algo terrible o funesto, se me erizan los cabellos y palpita mi corazón.

[d] SÓC. —Por consiguiente, oh Ion, ¿diremos que está en su razón ese hombre que, adornado con vestiduras llamativas y coronas doradas, se lamenta en los sacrificios y en las fiestas solemnes, sin que sea por habersele estropeado algo de lo que lleva encima, o experimenta temor entre más de veinte mil personas que se hallan amistosamente dispuestas hacia él, y ninguna de ellas le roba o le hace daño?

ION —¡No, por Zeus! En absoluto, oh Sócrates, si te voy a hablar con franqueza.

SÓC. —Tú sabes, sin embargo, que a la mayoría de los espectadores les provocáis todas esas cosas.

ION —Y bien que lo sé, pues los veo siempre desde mi tribuna, [e] llorando, con mirada sombría, atónitos ante lo que se está diciendo. Pero conviene que les preste extraordinaria atención, ya que, si los hago llorar, seré yo quien ría al recibir el dinero, mientras que, si hago que se rían, me tocará llorar a mí al perderlo.

SÓC. —¿No sabes que tal espectador es el último de esos anillos, a los que yo me refería, que por medio de la piedra de Heraclea toman la fuerza unos de otros, y que tú, rapsoda y aedo, eres el anillo intermedio [536a] y que el mismo poeta es el primero? La divinidad por medio de todos éstos arrastra el alma de los hombres adonde quiere, enganchándolos en esta fuerza a unos con otros. Y lo mismo que pasaba con esa piedra, se forma aquí una enorme cadena de danzantes, de maestros de coros y de subordinados suspendidos, uno al lado del otro, de los anillos que penden de la Musa. Y cada poeta depende de su Musa respectiva. Nosotros expresamos esto, diciendo que está poseído, o lo [b] que es lo mismo, que está dominado. De estos primeros anillos que son los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo; la mayoría, sin embargo, están poseídos y dominados por Homero. Tú perteneces a éstos, oh Ion, que están poseídos por Homero; por eso cuando alguien canta a algún otro poeta, te duermes y no tienes nada que decir, pero si se deja oír un canto de tu poeta, te despiertas inmediatamente, brinca tu alma y se te ocurren muchas cosas; porque no es por una técnica o ciencia por [c] lo que tú dices sobre Homero las cosas que dices, sino por un don divino, una especie de posesión, y lo mismo que aquellos que, presos en él tumulto de los coribantes, no tienen el oído presto sino para aquel canto que procede del dios que les posee, y le siguen con abundancia de gestos y palabras y no se preocupan de ningún otro, de la misma manera, tú, oh Ion, cuando alguien saca a relucir a Homero, te sobran cosas que decir, mientras que si se trata de otro poeta te ocurre lo contrario. [d] La causa, pues, de esto que me preguntabas, de por qué no tienes la misma facilidad al hablar de Homero que al hablar de los otros poetas, te diré que es porque tú no ensalzas a Homero en virtud de una técnica, sino de un don divino.

ION —Dices bien, Sócrates. No obstante, me extrañaría que, por muy bien que hablases, llegaras a convencerme de que yo ensalzo a Homero poseso y delirante. Estoy seguro de que no opinarías lo mismo si me oyese hablar de él.

SÓC. —Ya estoy deseando oírte; pero no antes de que me hayas [e] contestado a esto: ¿de cuál de los temas de que habla Homero hablas tú mejor? Porque seguro que no sobre todos.

ION —Has de saber, Sócrates, que no hay ninguno del que no hable.

SÓC. —Pero no de todos aquellos que quizá desconozcas, y que, sin embargo, Homero menciona.

ION —¿Y cuáles son estos temas que Homero trata y yo, a pesar de todo, desconozco?

[537a] SÓC. —¿No trata Homero largamente y en muchos lugares sobre técnicas?

Por ejemplo, sobre la técnica de conducir un carro, si me acuerdo de la cita, te lo diré.

ION —Deja que lo diga yo, que lo tengo ahora en la memoria.

SÓC. —Dime, pues, lo que Néctor habló con su hijo Antíloco, cuando le exhorta a tener cuidado con las vueltas en la carrera de caballos en honor de Patroclo:

ION —«*Y tú inclínate ligeramente, en la bien trabajada silla hacia la [b] izquierda de ella, y al caballo de la derecha anímale aguijoneándolo y aflójale las bridas. El caballo de la izquierda se acerque tanto a la meta que parezca que el cubo de la bien trabajada rueda haya de rozar el límite. Pero cuida de no chocar con la piedra*». ¹⁶

[c] SÓC. —Basta, oh Ion; ¿quién distinguirá mejor si estos versos están bien o no lo están, el médico o el auriga?

ION —El auriga, sin duda.

SÓC. —¿Porque posee esta técnica o por alguna otra causa?

ION —Porque posee esta técnica.

SÓC. —¿Y no es verdad que a cada una de estas técnicas le ha sido concedida por la divinidad la facultad de entender en un dominio concreto, porque aquellas cosas que conocemos por la técnica del timonel, no las conocemos por la medicina?

ION —Seguro que no.

SÓC. —Ni por la medicina, las que conocemos por la arquitectura.

ION —No, por cierto.

[d] SÓC. —Y así con todas las técnicas: ¿lo que conocemos por una no lo conocemos por la otra? Pero antes respóndeme a esto: ¿crees tú que una técnica es distinta de otra?

ION —Sí.

SÓC. —Así pues, lo mismo que yo hago, que cuando un saber es de unos objetos y otro de otros, llamo de distinta manera a las técnicas, ¿lo harías tú también?

ION —Sí.

SÓC. —Porque si fuera una ciencia de los mismos objetos, ¿por qué [e] tendríamos que dar un nombre a una y otro nombre a otra, cuando se podrían saber las mismas cosas por las dos? Igual que yo conozco que éstos son cinco dedos y tú estás de acuerdo conmigo en ello; si te preguntase si tú y yo lo sabemos gracias a la misma técnica, o sea la aritmética, o gracias a alguna otra, responderías, sin duda, que gracias a la misma.

ION —Sí.

SÓC. —Dime ahora lo que antes te iba a preguntar: si en tu opinión, [538a] con respecto a las técnicas en general, ocurre que quizá por medio de la misma técnica conocemos necesariamente las mismas cosas, y que, por medio de otra, no las conocemos, sino que al ser otra, conocemos necesariamente otras cosas.

ION —Así me parece, oh Sócrates.

SÓC. —Quien no posee, pues, una técnica, no está capacitado para conocer bien lo que se dice o lo que se hace en el dominio de esa técnica.

ION —Dices verdad. [b]

SÓC. —¿Y quién en los versos que has recitado, sabrá mejor si Homero habla con exactitud o no, tú o un auriga?

ION —Un auriga.

SÓC. —Tú eres, por cierto, rapsoda, pero no auriga.

ION —Sí.

SÓC. —Y la técnica del rapsoda, ¿es distinta a la del auriga?

ION —Sí.

SÓC. —Luego si es distinta, será, pues, un saber de cosas distintas.

ION —Sí.

SÓC. —Más aún; cuando Homero dice que Hecamede la concubina de Néstor da una mixtura a Macaón herido, y dice poco más o [c] menos:

Al vino de Pramnio, dice, añadió queso de cabra, rallado con un rallador de bronce, junto con la cebolla condimento de la bebida,¹⁷

¿a quién pertenece aquí dictaminar si Homero habla o no con exactitud, al médico o al rapsoda?

ION —Al médico.

SÓC. —Y cuando Homero dice:

[d] Se precipitó en lo profundo, semejante al plomo, fijo al cuerno de un buey montaraz y se sumerge llevando la muerte a los ávidos peces,¹⁸

¿de quién diremos que es propio juzgar sobre la rectitud de lo que aquí se dice, de la técnica del pescador o de la del rapsoda?

ION —Está claro, oh Sócrates, que de la del pescador.

SÓC. —Imagínate ahora que eres tú quien pregunta y que lo haces [e] así: «Puesto que tú, oh Sócrates, encuentras en Homero, a propósito de estas artes, las que a cada uno compete juzgar, mira, pues, si descubres, con respecto al adivino y al arte adivinatorio, qué clase de cosas son las que conviene que sea capaz de discernir para saber si un poeta es bueno o malo». Fíjate qué fácil y exactamente te responderé. En muchos pasajes de la *Odisea* habla Homero de este asunto, por ejemplo, cuando el adivino Teoclímeno, del linaje de Melampo, dice a los pretendientes:

[539a] ¡Desgraciados!, ¡qué mal es el que padecéis! La noche os envuelve la cabeza, el rostro y las rodillas; un lamento resuena, y lloran las mejillas; y el pórtico y el patio están llenos de sombras que se encaminan al Erebo, al [b] reino de la noche, el sol ha desaparecido del cielo, y se extiende una tiniebla horrible.¹⁹

Y en varios lugares de la *Ilíada*, concretamente en el combate ante la muralla, dice:

Un pájaro volaba sobre ellos que intentaban pasar (el foso), un águila de alto [c] vuelo, asustando a la gente, llevando en sus garras una monstruosa serpiente, sangrienta, viva y aún palpitante, que no se había olvidado de la lucha, pues mordió, a quien lo llevaba, en el pecho junto a la garganta, doblándose hacia atrás; el águila la dejó caer a tierra traspasada de do [d] lor, echándola sobre la muchedumbre, y chillando se alejó en alas del viento.²⁰

Yo diría que estas cosas y otras parecidas son las que tiene que analizar y juzgar el adivino.

ION —Estás diciendo la verdad, oh Sócrates.

SÓC. —Y tú también la dices, oh Ion, al afirmar esto. Sigamos, pues, y lo mismo que yo escogí de la *Odisea* y de la *Iliada* aquellos [e] pasajes que tienen que ver con el adivino, con el médico y con el pescador, de la misma manera búscame tú, ya que estás mucho más familiarizado que yo con Homero, aquellos pasajes que son asunto del rapsoda y del arte del rapsoda, aquellos que le pertenece a él estudiarlos y juzgarlos, mejor que a hombre alguno.

ION —Yo afirmo, oh Sócrates, que son todos.

SÓC. —No, Ion, no eres tú quien afirma que todos. ¿O es que eres tan desmemoriado? Sin embargo, no le va a un rapsoda la falta de memoria.

ION —Pero ¿qué he olvidado?

SÓC. —No te acuerdas de que tú mismo has dicho que el arte del [540a] rapsoda es distinto del arte del auriga.

ION —Me acuerdo.

SÓC. —¿Y no es verdad que tú estabas de acuerdo en decir que, siendo distinto, tratará cosas distintas?

ION —Sí.

SÓC. —Entonces, ni el arte del rapsoda, ni el rapsoda mismo versarán, como tú dices, sobre todas las cosas.

ION —Tal vez, oh Sócrates, con excepción de esas cosas que tú has mencionado.

SÓC. —Por «esas cosas» entiendes tú lo que se refiere a las otras [b] artes. Pero, entonces, ¿sobre qué cosas versará tu arte, si no versa sobre todo?

ION —En mi opinión, sobre aquellas cosas que son propias de que las diga un hombre o una mujer, un esclavo o un libre, el que es mandado o el que manda.

SÓC. —¿Acaso afirmas que el lenguaje propio del que manda un barco combatido, en alta mar, por la tempestad lo conoce mejor el rapsoda que el timonel?

ION —No, sino que será el timonel.

SÓC. —Y el lenguaje propio de quien manda en un enfermo, ¿lo [c] conocerá mejor el rapsoda que el médico?

ION —Tampoco.

SÓC. —Pero sí lo que se refiere a un esclavo, afirmas tú.

ION —Sí.

SÓC. —Por ejemplo, el lenguaje propio de un esclavo, pastor de bueyes, para amansar a sus reses soliviantadas, ¿es el rapsoda quien lo sabrá mejor y no el pastor?

ION —No, por cierto.

SÓC. —Quizá, entonces, ¿lo que diría una mujer que hila lana, sobre este trabajo de hilar?

ION —No.

[d] SÓC. —Entonces, tal vez, lo que diría un general para arengar a sus soldados.

ION —Sí; éstas son las cosas que conoce el rapsoda.

SÓC. —¡Cómo! ¿El arte del rapsoda es, pues, el arte del general?

ION —Al menos, yo sabría qué es lo que tiene que decir un general.

SÓC. —Posiblemente tienes tú también, oh Ion, talento estratégico. Y supuesto también que fueras un buen jinete al paso que un tocador de cítara, conocerías los caballos que son buenos o malos para [e] montar. Pero si yo te pregunto: «¿por medio de qué arte sabes tú, oh Ion, si una cabalgadura es buena? ¿Por el del jinete, o por el del citarista?». ¿Qué me responderías?

ION —Por el del jinete, diría yo.

SÓC. —Por consiguiente, si supieses distinguir a aquellos que tocan bien la cítara, tendrías que convenir conmigo en que lo sabes en cuanto que tú mismo eres citarista, y no en cuanto jinete.

ION —Sí.

SÓC. —Y puesto que conoces la estrategia, ¿por qué la conoces?, ¿porque eres general, o porque eres un buen rapsoda?

ION —Yo creo que no se distinguen estas dos cosas.

[541a] SÓC. —¿Cómo? ¿Dices que no se diferencian en nada? ¿Afirmas, pues, que son la misma cosa el arte del rapsoda y el del general, o son distintos?

ION —A mí me parece que son la misma.

SÓC. —Por tanto, aquel que es un buen rapsoda será también un buen general.

ION —Exactamente, oh Sócrates.

SÓC. —Y, a su vez, quien es un buen general será también un buen rapsoda.

ION —No, ya esto no me lo parece.

[b] SÓC. —Pero a ti te parece que el buen rapsoda es también buen general.

ION —Ciertamente.

SÓC. —Tú eres, pues, el mejor rapsoda entre los helenos.

ION —Y con mucho, oh Sócrates.

SÓC. —¿También el mejor general de Grecia?

ION —Seguro, oh Sócrates; todo esto lo he aprendido yo de Homero.

SÓC. —Por los dioses, oh Ion, ¿cómo es, pues, que siendo el mejor de los helenos en ambas cosas, como general y como rapsoda, vas recitando de un sitio para otro, y no te dedicas a hacer la guerra?; ¿o es que te parece que entre los griegos hay más necesidad de rapsodas coronados [c] con coronas de oro, que de generales?

ION —Es que nuestra ciudad, oh Sócrates, está gobernada y dirigida militarmente por vosotros,²¹ y no necesita de un general; y la vuestra y la de los lacedemonios no me escogería a mí por jefe; pues vosotros tenéis conciencia de que os bastáis a vosotros mismos.

SÓC. —¡Oh, querido Ion! ¿No conoces a Apolodoro de Cícico?²²

ION —¿A quién?

SÓC. —A aquel al que, aunque extranjero, han escogido muchas veces los atenienses como general; y también a Fanóstenes de Andros [d] y Heraclides de Clazómenas,²³ que siendo extranjeros, como eran, por haber mostrado su capacidad, la ciudad los designaba para estrategos y para otros cargos públicos. ¿No escogerían, pues, a Ion de Éfeso como

general y lo honrarían como tal, si le encontrasen digno de ello? ¿Es que los de Éfeso no sois, desde tiempo inmemorial, atenienses? ¿Es que Éfeso es menos que otra ciudad?

»Pero, de hecho, oh Ion, si dices la verdad cuando afirmas que es [e] por una técnica y una ciencia por lo que eres capaz de ensalzar a Homero, eres injusto, sin embargo; porque, asegurando que sabes muchas y bellas cosas sobre Homero y diciendo que me las vas a mostrar, te burlas de mí y estás muy lejos de mostrármelas, y ni me quieres indicar cuáles son los temas sobre los que tú estás versado, a pesar de que te lo ruego insistentemente, sino que, como Proteo, tomas todas las formas y vas de arriba para abajo, hasta que, por último, habiéndoteme escapado, te me apareces como general, por no mostrarme lo [542a] versado que estás en la ciencia de Homero. Si, como acabo de decir, eres experto en Homero y, habiéndome prometido enseñarme esta técnica, te burlas de mí, entonces cometes una injusticia; pero si, por el contrario, no eres experto, sino que, debido a una predisposición divina y poseído por Homero, dices, sin saberlas realmente, muchas y bellas cosas sobre este poeta —como yo he afirmado de ti—, entonces no es culpa tuya. Elige, pues, por quién quieres ser tenido, por un hombre injusto o por un hombre divino.

[b] ION —Hay una gran diferencia, oh Sócrates. Es mucho más hermoso ser tenido por divino.

SÓC. —Así pues, esto, que es lo más hermoso, es lo que te concedemos, a saber, que ensalzas a Homero porque estás poseído por un dios; pero no porque seas un experto.

¹ Más importante que las fiestas de Epidauro, en honor del dios de la medicina, era el gran festival que Atenas organizaba para honrar a su diosa. Entre otras competiciones, destacaban los concursos entre rapsodas.

² Es interesante la distinción que surge en este pasaje. Lo dicho —*ta legómena*— precisa de *sanesis*, de percepción auditiva inteligente. El verbo *syniēmi*, uno de los que constituyen el campo semántico del conocimiento, tiene el sentido de captar algo por el oído y seguir mentalmente esa percepción; un pensar constituido, pues, por la interpretación de lo dicho; un primer brote hermenéutico que florecerá en el *Fedro*. La terminología de todo lo que dice Sócrates a Ion en este pasaje alude a esta dualidad entre lo dicho y su sentido.

³ Metrodoro de Lamsaco, discípulo de Anaxágoras, explicaba alegóricamente los poemas homéricos. Los héroes eran fuerzas cósmicas, y el Olimpo, una especie de organismo. Estesímbroto de Tasos era también otro rapsoda del siglo V, del cual hay abundantes referencias. Más difícil de precisar es Glaucón, tal vez el de Región, autor de un tratado sobre los antiguos poetas y al que Aristóteles menciona en su *Poética* (1461b1), o bien el de Teos, del que también habla en la *Retórica* (1403b26).

⁴ Homéridas, rapsodas de Quíos, que se decían descendientes de Homero. Cf. Zs. Ritook, «Die Homeriden», *Acta Antiqua* (1970), págs. 1-29.

⁵ Polignoto de Tasos, cuya actividad como pintor se desarrolló entre los años 480 al 440, en Atenas. Pintó, sobre todo, escenas mitológicas.

⁶ Dédalo, el mítico escultor, patrón de los artesanos atenienses, que transformó el arte escultórico al dar movimiento a sus figuras. Hay diversas leyendas —el laberinto, las alas de su hijo Ícaro, etc.— en torno a su nombre. Platón lo cita varias veces (*Eutifrón*, 11b-c; *Alcibiades*, I, 121a; *Hippias Mayor*, 282a; *Menón*, 97d; *Leyes*, 677d). Aristóteles se refiere también al movimiento de sus figuras (*Acerca del alma*, 406b18; *Política*, 1453b35). El tema de Dédalo, ha sido brillantemente estudiado por F. Frontisi-Ducroux, *Dédale. Mythologie de*

l'artisan en Grèce antique, París, 1975. Epeo, el constructor del caballo de Troya, con la ayuda de Atenea (Homero, *Odisea*, VIII, 493). Teodoro, escultor que utilizó para sus estatuas moldes de bronce fundido. Vivió a mediados del siglo VI y pertenece a aquella generación de jonios inventores y filósofos. (Heródoto I, 51; III, 41.)

⁷ A Olimpo se le atribuye la invención de la música (Platón, *Banquete*, 215c). Tamiras, cantor tracio que Homero cita (*Iliada*, II, 595) y que, junto con Orfeo y Lino, está entre las personalidades legendarias de la música. Femio, rapsoda forzado a cantar ante los pretendientes de Penélope (*Odisea*, I, 154; XXII, 330).

⁸ Se refiere a la piedra imantada. La cita de Eurípides corresponde a un fragmento de su *Oineus* (A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, 2.^a ed., Leipzig, 1889, 567). «Magnética», probablemente de Magnesia, territorio en la península tesalia. Heraclea es una ciudad de Asia Menor al sur de Magnesia. El magnetismo fue conocido ya por los primeros científicos griegos. Tales de Mileto nos habla ya de él. También, Demócrito, Empédocles y Diógenes de Apolonia. Alejandro de Afrodisia nos legó un tratado «Sobre la piedra heraclea». El tema de la inspiración poética aparece ya en la *Apología de Sócrates*, 22b-c, *Menón*, 99d, *Fedro*, 245a y sigs. y *Leyes*, 719c, donde se habla del tema como de «un viejo mito».

⁹ Los coribantes eran sacerdotes de Cibeles que, al son de ciertas melodías, caían en una especie de frenesí, al modo de las orgías báquicas. (Cf. Eurípides, *Bacantes*, 708 y sigs.)

¹⁰ El tema de los jardines de Adonis lo ha estudiado últimamente, con originalidad y erudición, M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972.

¹¹ Todo el pasaje es una hermosa definición y explicación del discutido tema de la inspiración poética. Indudablemente hay aquí una velada alusión a los mecanismos inconscientes de la creación artística.

¹² Tínico, poeta anterior a Píndaro, autor de un famoso peán en honor de Apolo. Porfirio, en *Sobre la abstinencia* (Nauck, 1889, 18), nos habla de la gran estima en que Esquilo tiene al poeta de Calcis.

¹³ *Odisea*, XXII, 1 y sigs.

¹⁴ *Iliada*, XII, 312 y sigs.

¹⁵ *Ibid.*, VI, 370 y sigs. (Andrómaca), XII, 405 y sigs. (Hécuba), XXIV, 188 (Príamo).

¹⁶ *Iliada*, XXIII, 335-340.

¹⁷ *Ibid.*, XI, 639-640.

¹⁸ *Ibid.*, XXIV, 80-82.

¹⁹ *Odisea*, XX, 351-357.

²⁰ *Iliada*, XII, 200-207.

²¹ Referencia a Éfeso, que, desde el 394 al 392, estuvo de nuevo bajo influencia ateniense. Si no se piensa en los años anteriores al 415 en que también estuvo unida a Atenas, las fechas anteriores nos permitirían datar el diálogo en torno al 394. Cf. M. S. Ruipérez, «Sobre la cronología del *Ion* de Platón», *Aegyptus* 33 (1953), págs. 241-246, que sitúa su composición también entre 394 y 391, ayudándose de otro argumento.

²² De Apolodoro de Cícico apenas encontramos referencias exactas. Cf. V. von Wilamowitz, *Aristoteles und Athen*, Berlín, 1893, pág. 188, 4.

²³ Fanóstenes fue elegido estratega en el 408-407, después que en el 411, y a la caída de su ciudad, vino a Atenas, donde adquirió la ciudadanía (Jenofonte, *Helénicas*, I, 5, 18 y sigs.). Heraclides de Clazómenas, que en el año 400 debió de adquirir también la ciudadanía ateniense. Se sabe de él que había elevado el salario de los jueces de la asamblea (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 41, 3) con el fin de que se acudiera a las asambleas en número suficiente para la validez de las votaciones.

LISIS
Traducción y notas de
EMILIO LLEDÓ

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la versión española se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900-1907, aunque comparándola en algún momento con la de A. Croiset, *Platón. Oeuvres Complètes*, París, 1921, vol. II.

SÓCRATES

Marchaba yo de la Academia derecho al Liceo¹ por el camino que, [203a] pegado a ella, va por fuera de la muralla, cuando, al encontrarme junto a la poterna donde la fuente de Panope, me tropecé a Hipotales el de Jerónimo y a Ctesipo el Peanio y a otros jóvenes que con ellos estaban reunidos. Y viendo Hipotales que me acercaba, me dijo:

—¡Sócrates! ¿Adónde vas y de dónde vienes?

—De la Academia —le dije—, y derecho al Liceo. [b]

—Pues entonces, me dijo, derecho a nosotros. ¿O no te quieres desviar? De verdad que lo merece.

—¿Adónde dices? —le pregunté— ¿y quiénes sois vosotros?

—Aquí —me dijo mostrándome enfrente mismo del muro una especie de recinto, con la puerta abierta—. Aquí pasamos nosotros el tiempo, dijo, en compañía de muchos otros jóvenes excelentes.

—Pero ¿qué lugar es éste y en qué os entretenéis? [204a]

—Es una palestra² construida hace poco, y nuestro entretenimiento consiste, principalmente, en toda clase de conversaciones en las que, por cierto, nos gustaría que participaras.

—Hacéis muy bien —les dije—; ¿y quién enseña aquí?

—Tu compañero y admirador Micco —me contestó.

—Pues, por Zeus, que no es malo el hombre, sino un maestro muy capaz.

—¿Quieres, pues, seguirnos —dijo— y ver así a los que están dentro?

[b] —Primero me gustaría oír para qué es para lo que entro y quién es vuestro favorito.

—A unos les parece uno —dijo— y a otros otro, Sócrates.

—Pero a ti, Hipotales, ¿quién? Dímelo.

Al ser preguntado así, se ruborizó y yo le dije:

—Oh, Hipotales, hijo de Jerónimo, no tienes por qué decirme si estás o no enamorado de alguno. Porque bien sabes que no es que hayas empezado ahora a amar, sino que ya vas muy adelantado en el amor. Negligente y torpe como soy para la mayoría de las cosas,³ se [c] me ha dado, supongo, por el dios, una cierta facilidad de conocer al que ama y al que es amado. Oyendo todo esto, se ruborizó más aún.

Y Ctesipo añadió:

—No deja de tener encanto el que te sonrojes, Hipotales, y ese recato en decirle a Sócrates el nombre. Pero, como se quede, aunque sea poco rato, contigo, te agotarás, Sócrates, al tener que oír continuamente el nombre en cuestión. A nosotros, al menos, nos ha dejado [d] los oídos sordos y llenos de Lisis. Y si ocurre que ha bebido un poco, es fácil que cuando despertemos del sueño nos parezca oír todavía el dichoso nombre de Lisis. Y todo esto, cuando nos lo cuenta, aunque es terrible, no lo es demasiado, lo malo es cuando nos inunda con poemas y toda clase de escritos; y lo que ya es el colmo es cuando canta su amor con voz extraña, que a nosotros nos toca aguantar. ¡Y ahora, al ser

preguntado por ti, se ruboriza!⁴

—Es joven, al parecer, ese Lisis —le dije—. Lo deduzco de que al oírlo ahora no me suena su nombre.

—No, eso es porque no le dicen por su nombre, sino por el de su [e] padre, ya que es el padre el que es muy conocido. Estoy bien seguro de que necesariamente tienes que haber visto al muchacho.

—Dime, pues, de quién es —le pregunté.

—De Demócrates, del demo de Aixona;⁵ el hijo mayor.

—Y bien, Hipotales —dije— vaya un noble y limpio amor éste que te has echado. Vamos, muéstrame a mí lo que has mostrado a [205a] éstos, para que vea si sabes lo que tiene que decir el amante sobre su predilecto, bien sea a él mismo o a los demás.

—¿No irás a dar importancia, Sócrates —dijo él— a todo lo que está diciendo?

—¿Es que vas a negar —dije yo— que amas a éste, al que él se refiere?

—No, no —dijo—; pero no hago poemas ni escribo nada para él.

—No está en sus cabales —terció Ctesipo—; de verdad que desvaría y está como obsesionado.

Y entonces yo dije:

—Oh, Hipotales, no necesito oír versos ni melodías, si es que algunas [b] compusiste para el muchacho; el contenido es lo que me interesa para darme cuenta de qué modo te comportas con el amado.

—Éste es el que te lo va a contar —me dijo—; porque se lo sabe, y lo recuerda muy bien si, como dice, le tengo aturdido de tanto oírmelo.

—Por los dioses —dijo Ctesipo— claro que lo sé. Es bastante ridículo, oh Sócrates. Porque, ¿cómo no habría de serlo el enamorado que, a diferencia de otros, tiene su pensamiento puesto en quien ama, y que nada tiene que decir de particular que no se le ocurra a [c] un niño? Todo cuanto la ciudad en pleno celebra, acerca de Demócrates y Lisis, el abuelo del muchacho, y de todos sus progenitores, a saber: la riqueza, la cría de caballos, las victorias de sus cuadrigas y caballos de carreras en los juegos píticos, ístmicos y nemeos, todo, es materia para sus poemas y discursos, y cosas más vetustas aún que éstas. Hace poco nos contaba en un poema el hospedaje de Heracles y cómo, por razón de parentesco con él, le había dado aposento su [d] progenitor, quien, por cierto, fue engendrado por Zeus y por la hija del fundador del Demo; es decir, Sócrates, todo eso que cantan las viejas y otras muchas cosas como éstas y que, al recitarlas y tañerlas, nos obliga a prestarles atención.⁶

En escuchando esto, dije:

—¡Ridículo, Hipotales! ¿Antes de haber vencido compones y cantas tu propio encomio?

—Es que no es para mí mismo —dijo— para quien compongo y canto.

—Eso es lo que tú te crees —le dije.

—¿Qué es lo que pasa entonces? —preguntó.

[e] —Más que a nadie —dije— apuntan a ti esos cantos, porque si llegas a conseguir un muchacho de esta clase, vas a ser tú el que salgas favorecido con tus propios

discursos y canciones, que serán como un encomio al vencedor, a quien la suerte le ha deparado tal muchacho. Pero si se te escapa, cuanto más encomios hayas hecho de él, tanto más [206a] ridículo parecerás por haber sido privado de tales excelencias. El que entiende de amores, querido, no ensalza al amado hasta que lo consigue, temiendo lo que pudiera resultar. Y, al mismo tiempo, los más bellos, cuando alguien los ensalza y alaba, se hinchan de orgullo y arrogancia. ¿No te parece?⁷

—Sí que sí —dijo.

—Por consiguiente, cuanto más arrogantes son, más difíciles se hacen de agarrar.

—Así me lo parece.

—¿Qué clase de cazador crees tú que sería el que asustase a la caza e hiciese, así, más difícil la presa?

—Es claro que malo.

[b] —¿Y no es el colmo de la torpeza utilizar el señuelo de los discursos y los cantos para espantar?

—A mí me lo parece.

—Mira, pues, Hipotales, que no te hagas culpable de todo esto por tu poesía. En verdad se me ocurre que un hombre que se perjudica a sí mismo no irás a decirme que, haciendo lo que hace, es un buen poeta.

—No, por los dioses —me dijo— porque sería una gran insensatez. Por ello precisamente, Sócrates, te consulto y, si tienes otro medio, [c] aconséjame sobre lo que hay que decir o hacer para que sea grato a los ojos del amado.

—No es fácil de decir —le contesté—, pero si quisieras hacer que viniese a hablar conmigo, tal vez podría mostrarte aquellas cosas de las que conviene hablar, en lugar de aquellas que, como estos mismos dicen, recitas y cantas.

—No es nada difícil —dijo—. Si entras con Ctesipo y, sentándote, [d] te pones a hablar, estoy seguro de que él mismo se te aproximará, porque, por encima de todo, le encanta escuchar. Además, como ahora son los festivales de Hermes, andan mezclados los adolescentes y los niños.⁸ Seguro que se acerca. Si no lo hiciera, Ctesipo lo trata mucho por su primo Menéxeno, que de todos es su mejor compañero; que lo llame él, si es que no viene por sí mismo.

—Esto es lo que hay que hacer —dije yo. [e]

Y del brazo de Ctesipo me fui para la palestra. Todos los otros nos iban detrás. Al entrar encontramos a los jóvenes que, hechas sus ofrendas y casi acabados los servicios religiosos, jugaban a los dados, vestidos de fiesta. La mayoría se divertía fuera en el patio; algunos de ellos, en la esquina del vestuario, jugaban a pares y nones con toda clase de dados que sacaban de los cubiletos. En torno a éstos había otros mirando, entre los cuales estaba Lisis de pie, entre niños y jóvenes con su corona, destacando por su aspecto y mereciendo, no sólo [207a] que se hablase de su belleza, sino también de todas sus otras cualidades.⁹ Nosotros, alejándonos, nos sentábamos enfrente, porque allí se estaba tranquilo, y hablábamos un poco de nuestras cosas. Lisis, a su vez, vuelto hacia donde estábamos, no dejaba de mirar y no podía ocultar el deseo de venirse a nuestro lado. Al principio dudaba y no se atrevía a venir solo; pero después, Menéxeno, que salía

del patio jugando cuando me vio a mí y a Ctesipo, se nos vino a sentar a la [b] vera. Viéndolo Lisis, lo siguió y se acomodó, junto a él, con nosotros. Los otros acabaron siguiéndolo, y hasta el mismo Hipotales, cuando vio que nos rodeaba bastante gente, medio ocultándose entre ella, se colocó donde creía que Lisis no le habría de ver, por miedo a que se enfadase. Y, de esta manera, nos escuchaba. Y yo, volviéndome hacia Menéxeno, le dije:

—Oh, hijo de Demofonte, ¿quién de vosotros es el mayor?

—Siempre lo discutimos —dijo.

[c] —¿Y también discutiríais quién es el más noble?

—Sin duda —dijo.

—¿Y, también, quién sería el más bello?

Los dos se rieron entonces.

—No preguntaré —les dije— quién de los dos es el más rico.

Ambos sois amigos. ¿O no?

—Claro que sí —dijeron.

—Y según se dice, son comunes las cosas de los amigos,¹⁰ de modo que en esto no habrá diferencia alguna, si es verdad lo que decís de la amistad.

Dijeron que sí.

[d] Pretendía, después, preguntar quién de ellos sería el más justo y el más sabio; pero, entre tanto, vino uno que se llevó a Menéxeno, diciéndole que le llamaba el entrenador. Me pareció que le tocaba actuar en alguna ceremonia. Cuando se hubo marchado, le dije a Lisis preguntándole:

—¿Cierto, Lisis, que tu padre y tu madre te aman mucho?

—Claro que sí —me dijo.

—Por tanto, querrían que tú fueses lo más feliz posible.¹¹ [e]

—¿Cómo no iban a quererlo?

—¿Te parece que sería un hombre feliz el que es esclavo y no puede hacer nada de lo que desea?

—No, por Zeus, no me lo parece —dijo.

—Por tanto, si tu padre y tu madre te aman y desean que llegues a ser feliz, es claro que cuidan, por todos los medios, de que lo seas.

—¿Cómo no iba a ser así? —dijo.

—Así, pues, ¿te dejan hacer lo que quieres, y no te reprenden ni te impiden hacer lo que te venga en gana?

—Por Zeus que sí, que me prohíben, y muchas cosas.

—¿Cómo dices? —le dije—. ¿Quieren que seas dichoso y no te dejan hacer todo lo que quieres? Explícame entonces esto. Si te viniera [208a] en gana subirte en uno de los carros de tu padre y llevar las riendas en una competición, ¿te lo permitirían, o más bien te lo impedirían?

—Por Zeus —me dijo— que me lo impedirían.

—¿A quién dejarían entonces?

—Hay un auriga a quien mi padre da un sueldo.

—¿Cómo dices? ¿Confían más en un asalariado que en ti para hacer lo que quiera con los caballos, y encima le dan dinero?

—Pero ¿qué otra cosa? —dijo. [b]

—Sin embargo, la yunta de mulos supongo que te la dejarán conducir, y si quisieras tomar el látigo y servirte de él, ¿te lo permitirían?

—¿De qué me iban a dejar? —dijo.

—¡Cómo! —dijo yo—. ¿A nadie les es permitido golpearlos?

—Y mucho —dijo—, al mulero.

—¿A uno que es esclavo, o que es libre?

—Esclavo —dijo.

—¿Y a un esclavo tienen en más que a ti, su hijo, y le dejan sus cosas antes que a ti, y le permiten hacer lo que quiere, mientras a ti te lo impiden? Dime todavía algo más: ¿dejan que tú te gobiernes a ti [c] mismo, o ni esto te permiten?

—¿Cómo, pues, me lo iban a permitir? —dijo.

—Entonces, ¿te gobierna alguien?

—El pedagogo éste —dijo.

—¿Un esclavo, tal vez?

—Desde luego, y además uno nuestro —dijo.

—Resulta raro —dijo yo— que uno que es libre sea gobernado por un esclavo, ¿y qué es lo que hace este pedagogo para gobernarte?

—Llevarme adonde el maestro.¹²

—¿Es que son éstos, los maestros, quienes te gobiernan?

—Pienso que sí.

[d] —Muchos son, pues, los maestros y gobernantes que a tu padre le han venido a bien imponerte; pero, acaso, cuando vienes a casa con tu madre ella te deja hacer lo que quieras, con sus lanas o con sus telas, cuando está tejiendo, y todo ello por verte feliz. Porque seguro que no te impide que toques la tablilla, ni la lanzadera, ni ninguna de las otras cosas que necesita para tejer.

Y él, riendo:

—Por los cielos —dijo—, oh Sócrates, no sólo me lo impide, sino que me pegaría si pusiese las manos en ellas.

[e] —¡Por Heracles! —dijo—. ¿Acaso es que has molestado en algo a tu padre o a tu madre?

—Por Zeus, que no es este mi caso —dijo.

—Pero, ¿por qué causa ponen entonces trabas para tu felicidad y para hacer lo que quieras,¹³ y, durante todo el día, te tienen siempre esclavizado y, en una palabra, no haces nada de lo que deseas? De modo que, tal como parece, no te aprovechan ni toda esta riqueza [209a] que poseéis, ya que todos éstos mandan más que tú, ni este cuerpo tan espléndido al que, por cierto, atiende y cuida otro; porque tú, Lisis, en nada mandas, ni nada haces de lo que deseas.

—Pero esto es porque no tengo aún —dijo— la edad, Sócrates.

—No, no es esto lo que te frena, hijo de Demócrates, ya que, como creo, hay algo,

al menos, que tanto el padre como la madre te dejan y no esperan a que tengas la edad; porque, cuando quieren que se les lea o se les escriba algo, pienso que es a ti, antes que a ningún otro de los de casa, a quien lo encomendarán. ¿No es así?

—Claro que lo es —dijo.

—Así pues, en este caso, puedes libremente escoger qué letra quieres [b] escribir en primer lugar y cuál en segundo y lo puedes hacer también al leer. Y cuando, como supongo, tomas la lira, ni el padre ni la madre te impiden destensar la cuerda que quieras, y hacerlas sonar con los dedos o con la púa; ¿o es que te lo impiden?

—No, por cierto.

—¿Cuál sería, pues, entonces la causa, Lisis, de que te pusieran impedimentos en las cosas que antes decíamos que te los ponían?

—Porque pienso —dijo— que éstas las sé; pero no aquéllas. [c]

—Está bien, amigo —dije yo—. No es, pues, tu edad lo que está esperando el padre para confiártelo todo, sino el día en el que piense que tú eres más listo que él; entonces se confiara él mismo a ti y, con él, te confiará todas sus cosas.

—Ya lo creo —dijo.

—Y bien —le dije yo—, ¿qué pasa entonces con el vecino? ¿Acaso no tendrá propósitos parecidos a los de tu padre con respecto a ti? ¿No crees que te confiará la economía de su casa, cuando entienda que te administrarás mejor que él mismo? ¿O se pondrá él al frente? [d]

—Yo creo que me la confiará.

—Y bien, ¿no crees que los atenienses te confiarán también sus cosas cuando perciban que eres suficientemente sensato?¹⁴

—Ya lo creo.

—¡Por Zeus! —le dije—. ¿Y qué pasará con el Gran Rey? ¿Confiará a su hijo mayor, al que corresponde el mando de Asia, le confiará, digo, mejor que a nosotros, cuando estuviese cocinando la carne, [e] que echase a la salsa lo que quisiera, en el supuesto de que llegáramos junto a él y le mostráramos que somos mejores que su hijo en cuestiones de condimentar comida?

—Es claro que a nosotros —dijo.

—¿No le dejaría, pues, que echase ni un trocito y, en cambio, a nosotros, aunque quisiéramos echar sal a manos llenas, nos dejaría?

—¡Cómo no!

[210a] —¡Y qué! Si a su hijo se le pusiesen malos los ojos, ¿le dejaría que alguien se los tocara, a sabiendas de que no era médico o se lo impediría?

—Se lo impediría.

—Pero a nosotros, si sospechase qué éramos médicos y quisiéramos, abriéndole los ojos, llenárselos de ceniza, pienso que no nos lo impediría, en el convencimiento de que obrábamos rectamente.

—Dices verdad.

—Así pues, ¿no nos confiaría todas las otras cosas mejor que a él mismo o a su hijo, en todo cuanto le pareciéramos saber más que ellos?

—Necesariamente —dijo—, oh Sócrates.

[b] —Así son las cosas, querido Lisis —le dije—. En aquello en lo que hemos llegado a ser entendidos, todos confían en nosotros, griegos y bárbaros, hombres y mujeres. Haremos, pues, en esas cosas lo que queramos, y nadie podrá, de grado, impedirnoslo, sino que seremos en ellas totalmente libres y dominadores de otros, y todo esto será nuestro porque sacamos provecho de ello.¹⁵ Pero en aquello en lo que no hemos logrado conocimiento no nos permitirá nadie hacer lo que a nosotros nos parezca, más bien nos lo impedirán todo lo que puedan, y no sólo [c] los extraños, sino el padre y la madre e, incluso, alguien más próximo, si lo hubiera. En estas cosas seremos, pues, súbditos de otros y ellas mismas nos serán ajenas, porque ningún provecho sacamos de ellas. ¿Concedes que es así?

—Lo concedo.

—Entonces, ¿seremos amigos de alguien y será alguno amigo nuestro por aquellas cosas por las que somos inútiles?

—En modo alguno —dijo.

—Por tanto, ahora, ni tu padre te ama ni nadie ama a nadie, en tanto que es inútil.

—Parece que no —dijo.

[d] —Si, en cambio, llegas a ser entendido, oh hijo mío, entonces todos te serán amigos, todos te serán próximos, porque tú, a tu vez, serás provechoso y bueno; pero si no, entonces nadie te querrá, ni tu padre, ni tu madre, ni tus parientes. ¿Es posible, pues, estar orgulloso, Lisis, cuando aún no se sabe pensar?

—¿Cómo podría? —dijo.

—Si necesitas de un maestro, es que todavía no sabes.

—Es verdad.

—Ni puedes, por consiguiente, tenerte por un gran sabio, si no sabes nada.

—Por los dioses, Sócrates, que así lo creo.

Y yo, oyéndole, volví los ojos hacia Hipotales, y por poco cometo [e] un fallo, pues estaba a punto de decir: «Así, oh Hipotales, es preciso dialogar con el amado, rebajándole y haciéndole de menos, y no, como tú, inflándole y deshaciéndote en halagos». Pero, como vi lo angustiado y desorientado que estaba por lo que se decía, me acordé de que quería que Lisis no se diera cuenta de su presencia. Me contuve, pues, y me guardé las palabras. En esto que vino Menéxeno de nuevo y se [211a] sentó junto a Lisis, en el mismo lugar del que se había levantado. Lisis, en efecto, infantil y amorosamente, a espaldas de Menéxeno, y hablándome en voz baja, me dijo:

—Todo lo que me has dicho, Sócrates, díselo a Menéxeno.

Y yo le dije:

—Todo esto se lo dices tú, Lisis, ya que has estado muy atento.

—De acuerdo, dijo.

—Procura, entonces —le dije— recordarlo lo mejor que puedas para que se lo comuniqués todo claramente. Y si llegases a olvidar algo de ello, pregúntame de nuevo la primera vez que me encuentres.

—Así lo haré, Sócrates —me dijo—, y con todo detalle, puedes estar [b] seguro;

pero dile alguna otra cosa que yo pueda escuchar también, hasta que sea hora de ir a casa.

—No tengo más remedio que hacerlo —dije—, puesto que tú lo mandas; pero mira cómo me puedes ayudar, caso de que Menéxeno intente contradecirme, ¿o es que no sabes lo disputador que es?

—Por Zeus, que lo sé —dijo—, y de qué manera; por eso, quiero que tú dialogues con él.

—¿Para que haga el ridículo? —le dije. [c]

—No, por Zeus, sino para que me lo frenes.

—¿Cómo? —le dije—. No es nada fácil, pues es un hombre hábil, un discípulo de Ctesipo. Por cierto, que ahí lo tienes, ¿no lo ves?, al mismo Ctesipo.

—No te preocupes de nadie, Sócrates —dijo—, sino ve y habla con él.

—Así que soy yo el que he de hablar —le dije.

[d] Estábamos charlando de estas cosas entre nosotros, cuando preguntó Ctesipo:

—Eh, vosotros, ¿qué hacéis ahí solos, sin hacernos partícipes de lo que habláis?

—Al contrario —dije—, íbamos a comunicároslo, pues éste no entiende lo que digo, pero afirma que cree que Menéxeno lo sabe y me pide que le pregunte.

—¿Y por qué no lo haces?¹⁶

—Ahora mismo voy a hacerlo. Contéstame, Menéxeno, a lo que te pregunto. Hay algo que deseo desde niño, como otros desean otras cosas. [e] Quién desea tener caballos, quién perros, quién oro, quién honores. A mí, sin embargo, estas cosas me dejan frío, no así el tener amigos, cosa que me apasiona; y tener un buen amigo me gustaría más que la mejor codorniz del mundo o el mejor gallo, e incluso, por Zeus, más que el mejor caballo, que el mejor perro. Y creo, por el perro, que preferiría, con mucho, tener un compañero, a todo el oro de Darío. ¡Tan [212a] amigo de los amigos soy! Viéndoos a vosotros, a ti y a Lisis, me asombro, y os felicito porque, tan jóvenes, habéis llegado a poseer tal don, de una manera tan rápida y sencilla. Has logrado rápida y fácilmente que él sea tu amigo y tú, el suyo. Pero yo estoy tan lejos de tal cosa que no sé de qué modo se hace uno amigo de otro. Por ello, dada tu experiencia, quisiera preguntarte sobre todo esto.

[b] »Dime, entonces. Cuando alguien ama a alguien, ¿quién es amigo de quién, el amante del amado, o el amado del amante? ¿O no se diferencian en nada?

—En nada —dijo— me parece que se diferencian.

—¿De qué hablas? —dije yo—. ¿De modo que los dos llegan a ser amigos entre sí, aunque sólo sea uno el que ame al otro?

—A mí, al menos, así me lo parece —dijo.

—¿Cómo? ¿No ocurre, a veces, que el amante no es correspondido por aquel a quien ama?

—Ocurre.

—¿Y no pasa también que el amante es odiado? Cosas así parece [c] que tienen que soportar los enamorados por parte de sus predilectos; pues amando todo lo que pueden, unos, sin embargo, creen que no son correspondidos, otros, que son odiados. ¿O no te

parece esto verdad?

—Sí que me parece verdadero —dijo.

—Y también en este caso —dije yo— uno ama y el otro es amado.

—Sí.

—¿Quién, pues, de ellos es el que ama?; ¿el amante al amado, ya sea correspondido o ya sea odiado, o el amado al amante? ¿O, por el contrario, ninguno, en este caso, es amigo del otro, si ambos no se aman entre sí?

—A primera vista, así es. [d]

—Pero ahora nos parece distinto de lo que nos pareció antes. Porque entonces, si uno ama, aman ambos, pero ahora, si no aman ambos, no ama ninguno.

—Es muy probable —dijo.

—Así pues, no hay amigo para el amante, si no es correspondido.

—Creo que no.

—No hay, pues, amigo de los caballos, si los caballos no le aman, ni amigos de las codornices, ni amigos de los perros, ni del vino, ni de la gimnasia, ni del conocimiento, si el conocimiento, a su vez, no le corresponde.¹⁷ O ama cada uno a estas cosas no siendo en verdad amigos, y el poeta se ha confundido cuando dice:

Feliz aquel que tiene por amigos a sus hijos y tiene caballos de pezuña [e] única y un huésped extranjero.¹⁸

Al menos a mí no me lo parece —dije, y proseguí:

»Entonces, ¿a ti te parece que dice verdad?

—Sí.

—O sea, el amado es amigo del amante, al parecer, oh Menéxeno, ya le ame o le odie. Es lo mismo que pasa con los niños que acaban de nacer que aún no aman, o con aquellos que odian si son reprendidos por su madre o por su padre, y que, incluso en el mismo momento en que odian, son extraordinariamente queridos por sus progenitores.

—A mí me parece que es eso lo que pasa.

[213a] —Según este ejemplo, no es el amado el que es amigo, sino el amante.

—Eso es claro.

—Y, en consecuencia, el que odia es el que es enemigo, no el odiado. Muchos, pues, aman a los que les son enemigos y odian, por el contrario, a los que les son amigos, y son, así, amigos de sus enemigos y enemigos de sus amigos, si es que el amado es amigo, y no sólo el que ama. En [b] verdad que es una gran sinrazón, compañero mío, o mejor, pienso yo, es totalmente imposible ser amigo del enemigo, y enemigo del amigo.

—Parece que dices verdad, Sócrates —dijo.

—Por tanto, si esto es imposible, el amante es el que es amigo del amado.

—Así lo veo yo.

—El que odia es, pues, el enemigo del odiado.

—Necesariamente.

—Así pues, ¿no nos acaecerá que por necesidad también tengamos [c] que conceder lo de antes, a saber, que muchas veces se es amigo de quien no lo es, y otras muchas

veces hasta del enemigo, cuando alguien ama al que no le ama, o incluso ama al que le odia?

—Es muy probable —dijo.

—¿Qué debemos hacer —dije yo— si ni los que se aman son amigos, ni los amados, ni los que, al mismo tiempo, aman y son amados, sino que entre otros que no sean éstos tenemos que buscar a los que llegan a ser amigos entre sí?

[d] —Por Zeus, Sócrates —dijo él—, que no sé seguir.

—¿No será —dije—, oh Menéxeno, que no hemos buscado bien?

—Eso es lo que creo, Sócrates —dijo Lisis, y al punto que hablaba se puso colorado. Y me pareció como si se le hubiera escapado de mal grado lo que había dicho, debido a lo muy concentrado que estaba en el diálogo. Es claro que cuando atendía siempre lo hacía así.

Queriendo yo que Menéxeno descansara y gozando con la curiosidad de Lisis, me dirigí a él para que prosiguiéramos la conversación y le dije:

—Me parece, Lisis, que hablas con verdad y que, si hubiésemos [e] seguido el buen camino, no nos habríamos extraviado de esta manera. Pero no sigamos ya por aquí — porque difícil me parece a mí también, como camino, esta indagación, y creo que es más fecundo volver allí donde nos desviamos— y preguntemos a los poetas, pues éstos son para nosotros como padres y guías del saber. Ellos, naturalmente, no [214a] se manifiestan desinteresados de los amigos cuando los tienen; pero dicen que es un dios el que los hace amigos, haciendo que coincidan entre sí. Si no me equivoco dicen cosas como:

Siempre hay un dios que lleva al semejante junto al semejante.¹⁹ [b]

y les hace conocerse. ¿Es que nunca, Lisis, te has tropezado con estos versos?

—Claro que sí —dijo.

—¿No han llegado, en efecto, a tus manos escritos de gente muy sabia que dicen estas mismas cosas, a saber, que lo semejante siempre tiene que ser amigo de lo semejante? Me refiero a esos que han hablado y escrito sobre la naturaleza y sobre el todo.²⁰

—Tienes razón —dijo.

—Entonces, ¿es que proponen cosas sensatas? —dije yo.

—Tal vez —dijo.

—Tal vez —dije— lo hacen a medias, tal vez de una manera completa, pero nosotros no somos capaces de captarlo. Pues nos parece que [c] el malvado, cuanto más cerca esté del malvado y más lo frecuente, tanto más enemigo llegará a ser, porque ofende. Pero los que ofenden y los ofendidos de ninguna manera pueden ser amigos. ¿No es así?

—Sí —dijo.

—Así pues, la mitad de lo dicho no sería verdad, si es que los malvados son semejantes entre sí.

—Tienes razón.

—Pero a mí me parece que quieren decir que los buenos son semejantes entre sí y amigos, y que los malos, cosa que se dice de ellos, [d] nunca son semejantes ni siquiera con ellos mismos, sino imprevisibles e inestables. Y lo que es disemejante y diferente consigo mismo difícilmente llegaría a ser semejante a otro y amigo suyo. ¿O no te parece así?

—Me lo parece —dijo.

—Esto, en efecto, insinúan, como creo, oh compañero, los que dicen que lo semejante es amigo de lo semejante, al igual que el bueno sólo es amigo del bueno, y que el malo, ni con el bueno ni con otro malo, puede jamás llegar a una verdadera amistad.

»¿Estás de acuerdo?

Dio muestras de asentimiento.

—Así, pues, ya tendríamos quiénes son amigos, porque nuestro [e] discurso apunta a que lo son los que son buenos.²¹

—Eso es lo que me parece —dijo.

—Y a mí —dije yo—. Sin embargo, hay algo que me tiene inquieto en todo esto. Sigamos, pues, por todos los dioses, y veamos lo que estoy sospechando. El semejante es amigo del semejante en cuanto semejante, y en este caso, ¿son útiles el uno al otro? O mejor dicho: cualquier cosa semejante a otra cualquiera, ¿qué beneficio puede traerle [215a] o qué daño causarle, que no se lo haga también a sí mismo? ¿O qué cosa sufrir que no lo sufra también por sí misma? Así pues, ¿cómo pueden tales cosas vincularse entre sí no prestándose mutuamente servicio alguno? ¿Es esto, de algún modo, posible?

—No lo es.

—¿Y cómo querrá el que no sea querido?

—De ninguna manera.

—Pero entonces, el semejante no es amigo del semejante, aunque bien pudiera serlo el bueno del bueno, no por ser semejante, sino por ser bueno.

—Bien pudiera.

—Pero ¿cómo? El bueno, en cuanto que bueno, ¿no se bastaría a sí mismo?

—Sí.

—Pero el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia.

—¿Por qué no? [b]

—El que no necesita a nadie, tampoco se vincularía a nadie.

—En modo alguno.

—El que no se vincula a nadie, tampoco ama.

—Verdaderamente no.

—El que no ama, no es amigo.

—No parece.

—¿Cómo, entonces, pueden los buenos, sin más, ser amigos de los buenos, si vemos que, estando ausentes, no se echan de menos —ya que son autosuficientes, estando separados— y, si están juntos, no sacan provecho de ello? ¿Qué remedio poner para que tales personas lleguen a tenerse mucha estima?

—Ninguno —dijo.

—Pero no serán amigos, si no llegan a valorarse mucho mutuamente. [c]

—Es verdad.

—¡Mira entonces, Lisis, adónde hemos ido a parar! ¿Es que nos hemos extraviado totalmente?

—¿Cómo ha sido eso? —dijo.

—Alguna vez he oído a alguien que hablaba —y ahora me acabo de acordar— de que lo semejante es lo más enemigo de lo semejante, y lo mismo pasa con los buenos. Y se aducía el testimonio de Hesíodo, cuando decía:

El alfarero se irrita con el alfarero y el recitador con el recitador // y el [d] mendigo con el mendigo.²²

Y en todos los otros casos decía que ocurría lo mismo, y que resultaba necesario que los que más se asemejan entre sí están llenos de envidia, de rivalidad, de odio, pero que los que menos se parecen, de amistad.²³ Porque el pobre está obligado a ser amigo del rico y el débil, del fuerte, por la ayuda que ello pueda prestarles, y el enfermo, del médico, y todo el que no sabe tiene que vincularse al que sabe y amarle.

[e] »Y continuamente así con su discurso, de una manera aún más grandilocuente, hablando de que carecía de todo fundamento el que lo semejante fuese amigo de lo semejante y de que, más bien, lo que ocurre es lo contrario, porque lo opuesto es lo más amigo de lo opuesto. En consecuencia, es esto, pero no lo semejante, lo que cada uno desea: lo seco a lo húmedo, lo frío a lo caliente, lo amargo a lo dulce, lo agudo a lo obtuso, lo vacío a lo lleno y lo lleno a lo vacío, y así todo lo demás, según el mismo sistema. Pues lo contrario es el alimento de su contrario; pero lo semejante no saca provecho de lo semejante. [216a] Y en verdad, compañero, que parecían muy ingeniosas estas cosas que decía. Porque lo cierto es que habló bien.²⁴

»¿A vosotros, sin embargo —dije—, cómo os parece que habló?

—Muy bien —dijo Menéxeno— al menos en el momento de oírlo.

—¿Diremos, pues, que lo opuesto es lo más amigo de aquello que se le opone?

—Claro que sí.

—Bien —dije yo—, ¿y no lo encuentras raro, Menéxeno? ¿Y no saltarán rápidamente sobre nosotros esos varones sabelotodo, quiero decir esos buscadores de contradicciones, que nos preguntarán si no es la amistad lo más opuesto a la enemistad?

²⁵ ¿Qué les responderemos? ¿O no estamos obligados a confesar que dicen verdad?

[b] —Sí que lo estamos.

—Así pues, dirán, que lo que más quiere el amigo es lo enemigo, y viceversa.

—Ninguna de las dos cosas —dijo.

—¿Pero sí lo justo a lo injusto, o lo moderado a lo intemperante, o lo bueno a lo malo?

»No me parece que sea éste el caso. Pero, en verdad —dije yo—, si, por oponerse, algo es amigo de algo, necesariamente tendría que haber entremedias un vínculo de amistad.

—Por supuesto.

—Así pues, ni lo semejante es amigo de lo semejante, ni lo opuesto a lo opuesto.

—No parece.

—Pero examinemos todavía lo siguiente: si es que la amistad²⁶ [c] no se nos oculta aún más y, en realidad, no es nada de todo esto, sino que lo que ha llegado a ser amigo de lo bueno no es ni bueno ni malo.

—¿Qué quieres decir? —preguntó él.

—Por Zeus —dije— que no lo sé, sino que me encuentro como aturdido por lo descaminado del asunto, y me estoy temiendo que al final, conforme al viejo proverbio, lo bello sea lo amado. Al menos se parece a algo blando, liso, escurridizo. Por eso, tal vez, se nos escabulle tan fácilmente y se nos escapa, por estar hecho así. Insisto, pues, en [d] que lo bueno es lo bello.

»¿No lo crees?

—Sí que lo creo.

—Y digo, además, como presintiéndolo, que lo amigo de lo bello y lo bueno no es ni bueno ni malo.²⁷ Voy a decirte en qué sentido lo presiento. Me parece como si hubiera algo así como tres géneros: primero, lo bueno, después, lo malo y, por último, lo que no es ni bueno ni malo. ¿Qué tal?

—Por mí, de acuerdo —dijo.

—Y ni lo bueno es amigo de lo bueno; ni lo malo, de lo malo; ni lo bueno, de lo malo, si somos consecuentes con lo dicho anteriormente. [e] Nos resta, pues —si es que algo es amigo de algo—, que lo que no es ni bueno ni malo sea amigo de lo bueno o de otra cosa parecida a él mismo. Porque lo que no puede ser es que algo sea amigo de lo malo.

—Es verdad.

—Pero, tampoco, lo semejante, de lo semejante, según hemos dicho. ¿No es cierto?

—Sí.

—Entonces, a lo que no es ni bueno ni malo no le es amiga una cosa que también sea así.

—No parece.

—Por tanto, sólo lo que no es ni bueno ni malo puede ser amigo de lo bueno.

[217a] —Necesariamente, según se ve.

—Entonces, muchachos —dije yo—, ¿no iremos por buen camino con lo que acabo de decir? Si, según esto, quisiéramos fijarnos en el cuerpo sano, veríamos que no necesita de medicina ni de ayuda alguna, porque se basta a sí mismo, de forma que ningún sano será amigo de un médico por causa de la salud, ¿no es así?

—Así es.

—Pero el enfermo, creo, lo será por su enfermedad.

—¿Cómo no?

[b] —La enfermedad es, a buen seguro, un mal; sin embargo, la medicina es algo útil y bueno.

—Sí.

—Pero el cuerpo, en cuanto que es cuerpo, no es ni bueno ni malo.²⁸

—Así es.

—Forzosamente ocurrirá que el cuerpo, por la enfermedad, dependerá de la medicina y la amará en cierto sentido.

—Me parece que sí.

—Así pues, lo que no es ni bueno ni malo será amigo de lo bueno por la presencia de lo malo.²⁹

—Parece que sí.

—Pero es claro que esto ocurrirá antes de que llegue a ser malo por el mal que se le ha pegado; pues una vez que se volviese malo, no [c] podría desear lo bueno y serle amigo, ya que es imposible, según hemos dicho, que lo malo sea amigo de lo bueno.

—Sí que lo es.

—Fijaos, entonces, en lo que digo y que es lo siguiente: digo que algunas cosas se vuelven como aquello que se les pega, pero otras no. Así, si alguien quisiera pintar algo con un cierto color, ocurre que, de algún modo, lo que se pinta está en lo pintado.

—Sin duda.

—Pero en este caso, y por lo que se refiere al color, ¿es lo pintado como lo que está encima?

—No lo entiendo —dijo él.

—Claro que sí —dije yo—. Si alguien te tiñese los cabellos, que [d] son rubios, con tintura blanca, ¿serían entonces blancos, o sólo lo parecerían?³⁰

—Sólo lo parecerían —dijo él.

—Y, sin embargo, lo blanco estaría en ellos.

—Sí.

—Pero, a pesar de todo, no serían blancos, sino que, con independencia de lo blanco que tenían, no serían ni blancos ni negros.

—Es verdad.

—Sin embargo, cuando la edad, oh amigo mío, les imponga ese mismo color, entonces serán realmente blancos y tal como estaban con el blanco teñido.

—¿Y cómo no? [e]

—Entonces voy a hacerte la siguiente pregunta: si a alguna cosa le sobreviene otra, lo que esa cosa es realmente, ¿será como lo que le sobreviene, o bien, dependerá de la manera concreta como le sobrevenga, si lo es o no lo es?

—Más bien así —dijo.

—Y lo que no es ni bueno ni malo, aunque a veces le sobrevenga lo malo, no es por ello malo, pero en algún caso puede hacerse tal.

—Por supuesto.

—Así pues, cuando todavía no es malo, a pesar del mal que le sobreviene, esta misma presencia³¹ le hace desear el bien. Pero, si lo hace malo, le quita al mismo tiempo el deseo de la amistad del bien. En este caso, ya no es algo que no es ni bueno ni malo, sino malo; y lo [218a] malo no es amigo de lo bueno.

—Seguro que no.

—Según esto, podemos, en consecuencia, decir que los que ya saben no quieren el saber, bien sean dioses, bien sean hombres; y que tampoco lo quieren los que están tan llenos de ignorancia que son malos, porque ningún malo o necio busca el saber.³² Quedan, pues, aquellos que tienen este mal, la ignorancia; pero no por ello son insensatos ni necios, sino que se dan cuenta de que no saben lo que no [b] saben. Por consiguiente, sólo buscan el saber los que no son ni buenos ni malos; pues todos los que son malos no buscan el saber, ni tampoco los buenos. Porque, como hemos comentado en lo que antecede, ni lo opuesto es amigo de lo opuesto, ni lo semejante de lo semejante. ¿O no os acordáis?

—Claro que sí —dijeron.

—Ahora, pues —les dije—, hemos encontrado, con toda seguridad, oh Lisis y Menéxeno, qué es lo amigo y qué no lo es. Ya que dijimos que [c] tanto por lo que respecta al alma como al cuerpo, lo que no es ni bueno ni malo, por la presencia de lo malo, tiende precisamente al bien.

Dijeron que estaban completamente de acuerdo y que así eran las cosas.

Yo mismo también me alegré mucho tomando de buena gana, como un cazador, la presa cobrada. Pero en seguida, y no sé bien de dónde, me vino una extraña sospecha de que no era verdad todo aquello en lo que habíamos convenido, y muy contrariado les dije:

—Oh, Lisis y Menéxeno, me parece que ha sido un sueño nuestra riqueza.

[d] —¿Qué pasa ahora? —dijo Menéxeno.

—Me temo —le dije—, que igual que con hombres presuntuosos nos hemos topado con estas palabras sobre lo que es ser amigo.³³

—¿Cómo es esto? —dijo.

—Fíjate un momento —le dije yo—. El que es amigo, ¿lo es de alguien o no?

—Lo es, necesariamente.

—¿Y sin finalidad ni causa alguna, o por causa de algo y con algún fin?

—Por causa de algo y con algún fin.

—¿Y es amigo de lo que le hace a él amigo, o no es ni amigo ni [e] enemigo?

—No te sigo muy bien.

—No me extraña —dije yo—; pero quizá me seguirás así mejor y yo sabré mejor lo que digo. El enfermo, decíamos, es amigo del médico. ¿No es así?

—Sí.

—Por consiguiente, por causa de la enfermedad y con vistas a la salud, es amigo del médico.

—Sí.

—Pero ¿la enfermedad es algo malo?

—¿Cómo no?

—¿Y qué es la salud? —le dije—, ¿es buena, mala, o ninguna de las dos cosas?

—Buena —dijo él.

—Afirmábamos, entonces, según parece, que el cuerpo no es ni [219a] bueno ni

malo y que, por causa de la enfermedad, que es un mal, es amigo de la medicina, y que la medicina es un bien. Y es por la salud por lo que la medicina ha adquirido esta amistad, pues la salud es un bien. ¿No es así?

—Así es.

—¿Es la salud algo amigo o no?

—Es algo amigo.

—¿Y la enfermedad es un mal?

—Ciertamente.

—Lo que no es ni malo ni bueno es, pues, amigo de lo bueno por [b] causa de lo malo y de lo odioso, y con vistas a un bien amigo.³⁴

—Evidentemente.

—Por consiguiente, debido a lo que se quiere y por culpa de lo que se detesta es por lo que el amigo es amigo del amigo.

—Así parece.

—Bien —dije yo—. Puesto que hemos llegado hasta aquí, muchachos, fijemos la vista para que no se nos extravíe. El hecho de que el amigo llegue a ser amigo del amigo lo dejaremos, pues, a un lado, así como el que lo semejante se haga amigo de lo semejante, aunque dijimos que era imposible. Pero, al mismo tiempo, y para que no nos [c] engañe lo que ahora hemos aceptado, examinemos lo siguiente: la medicina, dijimos, es algo que se quiere por causa de la salud.

—Sí.

—Por tanto, ¿la salud es algo querido?

—Y mucho.

—Y si es querido, lo es por algo.

—Sí.

—Y por algo que queremos, si es que se sigue con el anterior acuerdo.

—Ciertamente.

—Así pues, ¿aquello que es querido, lo es, a su vez, por algo que ya se quiere?

—Sí.

—Pero ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa [d] de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?³⁵

—Necesariamente.

—Esto es, pues, lo que me hace afirmar que todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas; pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido. Veámoslo en un ejemplo. Cuando alguien valora mucho algo, como un padre que se preocupa de su hijo más que de todas las otras cosas, por el hecho mismo de quererlo por encima de todo, ¿no podría tal padre, por eso de que pone a su hijo por encima de todo, valorar mucho, también, otras [e] cosas? Supongamos que se diese cuenta de que su hijo ha bebido cicuta, ¿valoraría mucho el vino, si creyese que con esto lo salvaría?

—Ciertamente —dijo.

—¿Y también, pues, la vasija en la que el vino se contiene?

—Sin duda.

—¿No hace entonces distinción, en cuanto al valor, entre la vasija de arcilla y su hijo o de tres medidas de vino y su hijo? O más bien se comporta como si todo este cuidado no se proyectase sobre aquellas cosas que se han preparado para algo, sino sobre aquel algo para el que tales cosas se preparan. Y aunque muchas veces decimos que aprecia [220a] mos mucho el oro y la plata, sin embargo, nada más lejos de la verdad que esto, porque lo que valoramos por encima de todo es lo que se nos presenta siendo el objeto para el que se procura el oro y todas las otras cosas. ¿No estaríamos en lo cierto?

—Sin duda.

—¿No tendríamos que discurrir de la misma manera sobre el amigo? Porque, cuantas cosas decimos que nos son queridas por causa de una otra cosa querida, al decir las parece que lo que estamos haciendo [b] es una simple frase; ya que, en realidad, amigo sólo parece ser aquel en el que todas estas llamadas amistades confluyen y acaban.

—Así pienso que ocurre —dijo.

—Por consiguiente, de aquel de quien realmente somos amigos, no lo somos por causa de algo de lo que también fuéramos amigos.

—Así es.

—Algo, pues, se ha logrado sacar: que no se quiere a alguien por otra cosa a la que se quiere. Entonces, ¿no es verdad que el bien es lo querido?

—Me parece que sí.

—Ahora bien, ¿acaso no se quiere el bien por causa del mal? Vamos [c] a verlo. Si de las tres cosas que antes decíamos, o sea: bueno, malo y lo que no es ni bueno ni malo, se quedasen dos de ellas, y dejáramos fuera lo malo, de modo que no pudiese afectar ni al cuerpo ni al alma, ni a ninguna de las otras cosas de las que decíamos que de por sí no son ni buenas ni malas, ¿no sería lo bueno algo que para nada nos serviría, y que se convertiría en un estorbo? Porque, si nada nos hiciera daño, no necesitaríamos de ayuda alguna, y así nos sería claro entonces que sólo [d] por causa del mal deseamos y amamos el bien, porque es el bien la medicina contra el mal, y el mal, la enfermedad; pero, no habiendo enfermedad, tampoco hay necesidad de medicina. ¿Y no hay en la naturaleza del bien algo así, de forma que es querido por causa del mal que hay en nosotros, que somos algo intermedio entre el bien y el mal, pero que él mismo, de por sí, no tiene utilidad alguna?

—Así parece que ocurre —dijo él.

[e] —Entonces, aquello primero amado por nosotros y en lo que terminan todas las otras cosas —aquellas que decíamos que eran queridas por causa de otra cosa querida— no se parecen en nada a éstas. Porque, en verdad, decíamos que a todas estas cosas se las llamaba «amadas» por causa de otra cosa que se amaba en ellas; pero aquello realmente amado parece que tiene una naturaleza completamente distinta: en efecto, se reveló que lo amábamos por causa de algo de lo que somos enemigos; pero, si esto desapareciera, pienso que ya no llegaríamos a amar aquello otro.

—No me lo parece —dijo—, al menos por lo que venimos dialogando.

—¿Pero es que acaso —dije yo— por Zeus, si se elimina el mal, no habrá ya ni hambre, ni sed, ni ninguna cosa de éstas? ¿O continuará [221a] habiendo necesidades mientras existan hombres y otros animales, pero dejarán, al menos, de ser dañinas? ¿Y habrá también sed y todos los otros apetitos, sólo que no serán malos, ya que el mal ha desaparecido? ¿O es ridícula la cuestión de que unas veces sea y otras no sea?³⁶ Porque, ¿quién puede saberlo? Pero hay algo que nosotros sabemos: que quien tiene hambre puede perjudicarse o beneficiarse con ello. ¿No es así?

—Sin duda.

—¿No es verdad también que quien tiene sed o desea cosas de [b] este estilo, a veces desea con provecho, y otras veces, con daño?

—Cierto.

—Y bien, si desaparecen los males, ¿ocurriría que desaparecerían con ellos aquellas cosas que no eran males?

—De ningún modo.

—¿Quedarán, pues, los deseos que no son ni buenos ni malos, aunque desaparezca el mal?

—Es evidente.

—¿Es posible, sin embargo, que el que desea y está enamorado no ame aquello que desea y de lo que se enamora?

—No me lo parece.

—Cuando desaparezcan los males, habrá, según parece, algunas cosas queridas.

—Sí.

—Pero, si el mal es la causa de querer algo, después de que desapareciese [c] el mal nadie podría querer a nadie; porque, desaparecida la causa, es imposible que siga existiendo aquello de lo que es causa.

—Tienes razón.

—Bien, habíamos reconocido que el que quiere, quiere algo y por algo, y habíamos creído entonces que, al menos, lo que no es ni bueno ni malo quiere el bien por causa del mal.

—Es verdad.

—Mas ahora, al parecer, se presenta otra causa del querer y del ser [d] querido.

—Así parece.

—En realidad, ¿no es, como antes decíamos, el deseo la causa de la amistad, y el que desea quiere aquello que desea y cuando lo desea? Lo que antes decíamos sobre el querer, ¿no era una palabrería, como un largo y artificioso poema?

—Es probable.

—Pero, sin embargo —dije yo—, el que desea, ¿no está acaso privado de aquello que desea? ¿No es verdad?

—Sí.

—Así pues, el que está privado de algo, ¿no es amigo de aquello [e] de lo que está privado?

—Me parece que sí.

—Y al que se le quita algo, está privado de aquello que se le quita.

—¿Cómo no?

—Luego el amor, la amistad, el deseo apuntan, al parecer, a lo más propio y próximo.³⁷ Esto es, al menos, lo que se ve, oh Menéxeno y Lisis.

Ellos estuvieron de acuerdo.

—Así pues, si vosotros sois amigos entre vosotros, es que, en cierto sentido, os pertenecéis mutuamente por naturaleza.

—Ciertamente —dijeron.

[222a] —Y si, en efecto, muchachos, el uno desea al otro —dije yo—, o lo ama, no lo desearía o amaría o querría, si no hubiese una cierta connaturalidad hacia el amado, bien en relación con el alma, con su manera de ser, sus sentimientos, o su aspecto.

—Cierto —dijo Menéxeno, mientras Lisis calló.

—Bien —dije yo—. Entonces, aquellos que se pertenecen por naturaleza tienen, según se ve, que amarse.

—Así parece —dijo.

—Necesariamente, pues, el genuino y no fingido amante será querido por su amado.³⁸

A Lisis y Menéxeno les costó trabajo conceder esto; pero a Hipotales, [b] de placer, se le mudaban todos los colores.

Y yo, pretendiendo analizar el argumento, dije:

—Si hay una diferencia entre connatural y semejante, entonces, me parece, amigos Lisis y Menéxeno, que estaríamos diciendo algo de lo que es la amistad. Si, por el contrario, resulta que son lo mismo lo connatural y lo semejante, no es fácil rechazar el argumento anterior de que precisamente lo semejante es inútil a lo semejante por su misma semejanza; y sostener que se ama lo inútil, es desatinado. [c] ¿Queréis, pues —dije yo— que, como embriagados de discurso, concedamos y afirmemos que lo connatural y lo semejante son distintos?

—De acuerdo.

—¿Sentamos entonces la tesis de que el bien es connatural a todo y lo malo, extraño? ¿Podemos también afirmar que lo malo es connatural a lo malo y lo bueno, a lo bueno, y lo que no es ni bueno ni malo, a lo que no es ni bueno ni malo?

Ellos afirmaron que les parecía que cada una de estas cosas eran connaturales.

—Pero ya, muchachos, hemos vuelto a caer —dije— en el discurso [d] que antes habíamos rechazado, a saber: que el injusto y el malo no son menos amigos del injusto y del malo de lo que el bueno lo es del bueno.

—Ésta parece ser la conclusión —dijo.

—Pero ¿cómo? Si habíamos dicho que lo bueno y lo connatural son la misma cosa, ¿no será entonces el bien sólo amigo del bien?

—Cierto.

—Pero esto creíamos que ya lo habíamos refutado nosotros mismos. ¿O es que no os acordáis?

—Sí que nos acordamos.

—¿Qué es lo que nos queda aún por hacer con el discurso? Es [e] claro que nada. Quizá nos falte, como a los oradores en los juicios, reconsiderar todo lo que ha sido dicho. Porque, si ni los queridos ni los que quieren, ni los semejantes ni los desemejantes, ni los buenos ni los connaturales, ni todas las otras cosas que hemos recorrido —pues ni yo mismo me acuerdo, de tantas como han sido—, si nada de esto es objeto de amistad, no me queda más que añadir.

Dicho esto, me pasó por la cabeza poner en movimiento a algún [223a] otro de los mayores. Pero en ese momento, como aves de mal agüero, llegaron los pedagogos, el de Menéxeno y el de Lisis, con los hermanos de ellos, y les llamaban, mandándoles ir a casa. Ya había caído la tarde. Primero nosotros y después los que nos rodeaban intentamos echarlos; pero no nos hacían caso, sino que continuaban con su mal griego, enojados y sin dejar de llamarlos. Nos parecían como si hubieran bebido un vaso de más en las fiestas de Hermes. No había, pues, [b] nada que hacer. Vencidos, al fin, por ellos, disolvimos la reunión. Al tiempo que se iban, les dije: «Ahora, Lisis y Menéxeno, hemos hecho el ridículo un viejo como yo, y vosotros. Pues cuando se vayan éstos, dirán que nosotros creíamos que éramos amigos —porque yo me cuento entre vosotros— y, sin embargo, no hemos sido capaces de llegar a descubrir lo que es un amigo».

¹ Tanto la Academia como el Liceo indican dos distritos de Atenas en los que había gimnasios y lugares de reunión. Sobre todo el Liceo, situado fuera de las murallas al nordeste de Atenas, era un santuario dedicado a Apolo en el que había instalaciones deportivas e, incluso, un teatro. Los sofistas ofrecían aquí sus enseñanzas, P. Friedländer (*Platon*, vol. II: *Die platonischen Schriften*, Berlín, 1957, págs. 85 y sigs.) ha mostrado el carácter de este comienzo del diálogo. Sócrates va de gimnasio en gimnasio, pegado a la muralla para no distraerse entrando en la ciudad, o divagando por el campo (*Fedro*, 230d), y así poder dedicarse a lo que realmente le interesa: el encuentro con los otros.

² El *Dromos*, lugar para las carreras, y la *Palestra*, especie de patio porticado donde tenían lugar toda clase de ejercicios físicos, constituían el *Gymnasion*. La palestra podía tener biblioteca y ser frecuentada también por sofistas, como este «pequeño» Micco, de quien nada sabemos, más que lo que el *Lisis* nos cuenta, y del que no se vuelve a hablar en el diálogo.

³ No sin cierta ironía ofrece Sócrates un rasgo de su propia personalidad; pero, al tiempo que se adjetiva como descuidado y torpe, deja ver una cualidad psicológica para conocer a los demás. El amor despierta en Sócrates una cierta vinculación afectiva, una *sympátheia*.

⁴ La gracia y el humor de todo el pasaje anuncia ya el modo como se va a desarrollar la discusión sobre la amistad. Dentro de la investigación en torno al sentido de la *philia*, se desplazan las relaciones concretas de los personajes, su personalidad, su historia, que prestan una peculiar vivacidad al diálogo.

⁵ *Aixona*, demo de Ática, en la costa oriental junto a las actuales villas de *Ellinikon* y *Glyfada*. Desde la organización territorial de Clístenes, los griegos utilizaban en forma adjetivada —por ejemplo, *aixoneo*—, como sobrenombre, el del demo al que se pertenecía. Esta denominación *democrática* fue un elemento fundamental para la mayor movilidad de la sociedad griega y para romper, así, las cerradas estructuras familiares del clan primitivo.

⁶ Los elogios de Hipotales suenan ridículos. El tema del amor es buscado por Sócrates en un planteamiento distinto a aquel que se desarrollará a lo largo de toda la obra platónica y que, a través de la ética aristotélica, llegará a Epicuro. Una investigación de la amistad, fuera de estos dominios tradicionales y que

recuerdan las viejas relaciones de la *philia* familiar, es lo que Sócrates va a llevar a cabo.

⁷ Sócrates muestra su familiaridad con la psicología amorosa tradicional y confirma su conocimiento del tema, tal como lo había anunciado al comienzo del diálogo.

⁸ Destaca Platón, con mayor claridad aún, el escenario del diálogo. No sólo nos indica el lugar, la palestra, sino el tiempo concreto, los festivales de Hermes, patrono de los gimnasios. En estas fiestas se permitía una mayor libertad y podían romperse ciertas separaciones *pedagógicas* entre adolescentes y niños. Hipotales era mayor que Lisis, que tendría entre 12 y 14 años.

⁹ En este marco tan vivamente descrito por Platón, encontramos ya al personaje principal del diálogo. Anteriormente (204d), Sócrates se ha tropezado con su nombre, ahora se encuentra con la persona. El nombre ha estado rodeado de encomios a su familia en boca de Hipotales, según refiere Ctesipo. Pero el encuentro real sólo está caracterizado por la fórmula que comprendía la excelencia de Lisis: *Kalòs kai agathòs*. Traduzco esta expresión con una ligera paráfrasis, ya que es imposible abarcar en la traducción más literal la riqueza del campo semántico al que aquí se alude.

¹⁰ Surge el tema de la amistad, en relación con el proverbio pitagórico «todo lo de los amigos es común» —*koinà tà tòn philòn*—. La discusión sobre las relaciones de amistad van a ser el hilo conductor de una búsqueda por la verdadera comunidad. Es difícil traducir con propiedad todos los matices de *philiaphilos*, pero el *Lisis* nos ofrece una buena posibilidad, por sus contextos, de aproximarnos a su sentido. (Cf. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1975, vol. IV, pág. 136 y sigs.; G. Vlastos, «The Individual as an Object of Love in Plato», en *Platonic Studies*, Princeton, 1973, págs. 3-42, y, sobre todo, la monografía de J.C. Fraisse, *Philia, La notion d'amitié dans la philosophie antique*, París, 1974.)

¹¹ Amistad y felicidad se relacionan mutuamente al comienzo del análisis platónico. Consecuencia del amor de los padres, la felicidad se inserta también en el vínculo amoroso. Ser feliz es, pues, ser amado. La tesis, sin embargo, va a ser matizada por Sócrates al delimitar esa felicidad y sacarla de los límites de una felicidad subsidiaria.

¹² La función del pedagogo era más modesta que en la actualidad, donde se identifican, o pretenden identificarse, las funciones del *paidagogós* y del *didáskalos* o maestro.

¹³ Felicidad y libertad. Las pequeñas libertades a que Sócrates alude expresan un ámbito en el que la felicidad procede de la realización de un deseo. Estos deseos, sin embargo, que configuran las posibilidades de un joven de la aristocracia ateniense no pueden lógicamente saciarse. Ni el amor ni la felicidad pueden quedar reducidos a este ámbito estrecho.

¹⁴ Educación como proceso que lleva a la maduración intelectual y humana (*phroneîn*). Cuando se ha alcanzado esta madurez se está fuera ya del ámbito familiar y en pleno dominio de la *Polis*. ¿Cómo hacer que la *philia* colabore en este proceso? Las semejanzas del *Lisis* y el *Cármides* van más allá de la simple forma.

¹⁵ El tema del amor ha pasado ya por el contraste del conocimiento, del saber. El concepto de utilidad que adorna estos saberes que Sócrates enumera, y que tienen que ver con una noción característica de la Atenas democrática, apunta, sin embargo, a algo más profundo: a la idea de competencia que produce algún tipo de bien a la comunidad. Sócrates lo expresará inmediatamente con el término *sophós* (210d).

¹⁶ Desde el 210e, hay un interludio en el que Platón dramatiza hábilmente el nivel alcanzado: un Hipotales reducido al ridículo de sus encomios a Lisis. El diálogo se continúa con otro nuevo tema que sitúa el problema de la *philia* en el marco de la reciprocidad. Aparece aquí una dificultad lingüística fundada en la ambigüedad del término *philos*, que puede emplearse en forma activa o pasiva: como sustantivo (amigo de alguien) o como adjetivo (amante de alguien, que tiene amor a alguien, etc.).

¹⁷ La reciprocidad de la *philia* aparece como imposible en esta serie de adjetivos que Sócrates enumera: *philippos* (amigo de los caballos), *philórtiges* (amigos de las codornices), *philókynes* (amigos de los perros), *philoinos* (amigo del vino), etc. El carácter ambiguo de estas expresiones es más marcado en griego, por la estructura misma de estas palabras compuestas, ya que diversas perífrasis —me gustan los caballos, etc.— evitarían en otras lenguas la ambigüedad, o, tal vez, la desplazarían a otros espacios equívocos también. De todas formas, el análisis de estos términos y las funciones que desempeñan en los contextos en los que aparecen prestan al contenido de la cuestión debatida un extraordinario interés. El carácter asimétrico de estas relaciones lo

ha observado agudamente A. E. Taylor, *Plato, the Man and his Work*, Londres, 1960, págs. 67-68. (Cf., a propósito del sentido pasivo de *philos*, A. W. D. Adkins, «'Friendship', and 'Self-Sufficiency' in Homer, Plato and Aristotle», *The Classical Quarterly* (1963), págs. 40-41.

18 Versos de Solón 13d (F. R. Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, Barcelona, 1956, vol. I, pág. 195).

19 *Odisea*, XVII, 218.

20 Alusión a los primeros filósofos, y más concretamente a Empédocles y Anaxágoras, que presentan variaciones sobre el verso de Homero, y para los que el tema de lo semejante, como motor de unión, constituye una idea central. (Cf. Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1157a31 y sigs.; 1156b34 y sigs.; 1158a11 y sigs.).

21 La dificultad surgida de la interpretación platónica sobre la de los primeros que filosofaron «sobre la naturaleza» y sobre el «todo» ha quedado delimitada a un ámbito más reducido, al ámbito moral que interesa principalmente a Sócrates. La atracción de lo semejante por lo semejante parece que sólo puede darse entre los buenos. Sócrates nos ha mostrado alguna de las dificultades que sobrevendrían de no ser así.

22 Hesíodo, *Trabajos y días*, 25.

23 El tema de la autosuficiencia del bueno ha llevado a una aporía y, con ello, a una característica esencial de la relación amorosa. Porque, efectivamente, la semejanza puede, en el hombre, provocar alejamiento y diversidad. Los que menos se parecen, son, pues, los que más se necesitan y más se atraen. El problema está, por supuesto, simplificado. La amistad y el amor mezclan semejanzas y diversidades, y de esta aparente disarmonía surge la fundamental atracción. El plano semántico en el que la discusión se mueve permite continuas referencias al lenguaje y a la crítica conceptual.

24 La teoría de la atracción de los opuestos hace pensar en algunos fragmentos de Heráclito y en su intuición de los diversos componentes de la «armonía invisible». El pasaje está puesto en boca de un posible discípulo de Heráclito. ¿Tal vez Crátilo, el maestro de Platón?

25 Parece clara la alusión a los procedimientos sofistas de los «discursos dobles» y las oposiciones de significado.

26 Por la dificultad terminológica a que se hizo mención en la nota 17, la mayoría de los traductores ponen aquí un sustantivo. En realidad, el texto griego utiliza una forma adjetivada precedida de un artículo neutro *tò philon*, literalmente *lo amigo*. Efectivamente, lo que se oculta puede ser algo así como lo que caracteriza a la amistad, lo que la fundamenta, un paso hacia el *prôton philon*, que no aparece en el lenguaje.

27 Esta idea de un tercer género, intermedio y neutral entre lo bueno y lo malo, acentuará un tema característico de la teoría platónica del amor. De esta indiferencia brota, pues, la inclinación.

28 La teoría de la neutralidad se ejemplifica en la posible plenitud de la naturaleza. Lo bueno y lo malo son adjetivos, formas adicionales de cultura. La naturaleza se halla, pues, a igual distancia del bien que del mal. Sólo el hombre califica e inclina hacia un lado la original inocencia de la naturaleza.

29 Efectivamente, lo malo, opuesto a lo bueno, no puede ser amado, ni lo bueno que es autosuficiente puede amar lo que ya tiene; pero lo que no es ni bueno ni malo puede amar lo bueno porque le falta. Por consiguiente, es por la presencia —*parousía*— de algo malo, que le impide ser bueno, sin malearlo plenamente, por lo que eso intermedio, mezclado y neutral, busca el bien.

30 Platón expresa, con este ejemplo, una aguda distinción lógica entre propiedad y accidente, que después, en Aristóteles (*Tópicos*, 101b17-25) alcanzará más completo desarrollo.

31 En todo este pasaje, desde 217b, se repite el término *parousía* como sustantivo o en diversas formas verbales. Esto ha hecho suponer aquí el núcleo originario de las relaciones entre las *ideas* y los individuos. (Cf., p. ej., K. Steinhart, *Platons Sämtliche Werke*, Leipzig, 1850, I, pág. 267, número 28.) Guthrie, 1975, vol. IV, pág. 151, piensa, por el contrario, que no hay aquí un uso terminológico, como tampoco lo hay en otros diálogos, p. ej., *Gorgias*, 497e, *República*, 437e, *Cármides*, 158e.

32 El ejemplo del filósofo como intermedio entre el saber y la ignorancia característico de Platón (*Banquete*, 203e; *Fedro*, 278d).

33 Sócrates pone en duda todo su discurso anterior para llegar a la parte más sutil de su reflexión sobre la

amistad. A partir de aquí, podríamos decir que el diálogo alcanza su punto culminante.

³⁴ Platón utiliza aquí la expresión causal —*dia tí*— y la final *héneka tou*. Con vistas, pues, a un bien, tiene sentido el amor. Es, pues, algo intencional. El texto griego sigue planteando la típica ambigüedad del *philon*. En la misma frase se dice que lo que no es ni bueno ni malo «es amigo (*philon*) de lo bueno a causa de lo malo y con vistas a lo bueno y a lo amigo» (*philon*). Tal vez esta duplicidad se explique porque, dentro de *philon*, se descubre ya eso «primeramente querido» y fundador del amor.

³⁵ Efectivamente, debe de existir algo «primero» y originario, un fin verdaderamente final y, en consecuencia, original. Entonces ya no hay razón alguna para buscar más. El deseo de bien alcanza aquí su plenitud y también su inmortalidad. En esto «primero amado» no es posible presencia alguna del mal ni, por consiguiente, la inestabilidad del deseo.

³⁶ El tema de la «naturaleza intermedia», del estado de neutralidad, tiene distintas variaciones en Platón. En un contexto «político», en relación con el problema de la organización de la solidaridad, encontramos el mito cósmico de la abundancia y del pastoreo divino (*Político*, 271 y sigs.). Esta ciudad «sana» (*República*, 372e) no es buena ni mala, es inocente. La ciudad ha surgido con la invasión de necesidades que provoca la edad histórica. De la misma manera, mientras existan hombres, habrá carencias que organizan y orientan los deseos —*epithymiai*—. No se es bueno, no se es absolutamente malo, porque la radicalización de ambos extremos nos dejaría paralizados. La dialéctica de la vida histórica, como la dialéctica del amor, se levantan sobre esa *indeterminación y neutralidad* de la naturaleza humana.

³⁷ El amor (*eros*), la amistad (*philia*) y el deseo (*epithymia*) buscan un cierto parentesco o proximidad en aquello a lo que se inclinan. Aparece aquí *eros* componiendo esta trilogía de conceptos. Efectivamente, en la *philia* del *Lisis* se esconde el *eros* del diálogo con Agatón, en el *Banquete*, 199c-201c, y con Diotima (201d; 206a). Un texto de las *Leyes*, mide esta diferencia entre la *philia* y el *eros* en términos de *intensidad* y sobre la base de esa natural indigencia del *ser intermedio*. «Decimos que lo semejante es amigo de lo que se le asemeja por excelencia, y lo igual, de lo que se le iguala; amiga es también la necesidad de la abundancia... y, si la amistad se hace vehemente, la llamamos amor —*eros*—» (837a). La relación entre *eros* y *epithymia* puede verse en *Fedro*, 237d.

³⁸ Aparece aquí un nuevo concepto, el de genuino y verdadero amante —*gnēsios erastés*—. El aprendizaje dialéctico del *Lisis* debería llevar, pues, a la creación de esta forma de amar en la que se compensarían todas las contradicciones.

CÁRMIDES
Traducción y notas de
EMILIO LLEDÓ

NOTA DE TRADUCCIÓN

La traducción se ha llevado a cabo, en general, sobre la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900-1907.

SÓCRATES

Había vuelto yo, en la tarde anterior, de Potidea,¹ del campamento, y [153a] me alegraba, después de tanto tiempo, de volver a las distracciones que solía. Llegué, pues, a la palestra de Táureas,² la que está frente por frente del templo de Basile.³ Una vez allí, me tropecé con mucha gente, que en parte me era desconocida; pero a la mayoría los conocía. En cuanto me vieron que entraba tan de improviso, se pusieron a saludarme de lejos, cada cual desde su sitio. Pero Querefonte,⁴ maniático [b] como es él, saltó de entre el medio, vino hacia mí, y tomándome de la mano:

—Oh, Sócrates —dijo—, ¿cómo es que has escapado de la batalla?

Efectivamente, poco antes de mi partida había tenido lugar una batalla en Potidea, de la que, justamente ahora, se había tenido noticia aquí.

Yo le respondí:

—Pues así, tal como tú ves.

—Hasta aquí han llegado nuevas —dijo— de que la batalla ha sido muy dura y de que en ella han muerto muchos conocidos.

[c] —Esas noticias se ajustan bastante a la verdad —le repliqué.

—¿Estuviste presente en el combate? —preguntó.

—Estuve.

—Entonces, siéntate aquí y cuéntanos, porque aún no nos han informado de todo con detalle.

Y, diciendo esto, me llevó junto a Critias,⁵ el de Caliscro, y me hizo sentar a su lado. Cuando me hube acomodado, saludé a Critias y a los otros y comencé a hablarles de todo aquello que a cada cual se le ocurría preguntarme en relación con la campaña. Y uno preguntaba por una cosa, y otro por otra.

[d] Cuando ya teníamos bastante de todo esto, le pregunté yo, a mi vez, por las cosas de aquí: qué tal le iba ahora a la filosofía,⁶ cómo andaba la juventud y si se distinguía alguno por su saber o su hermosura, [154a] o por ambas cosas. Y Critias, mirando hacia la puerta y viendo que entraban algunos jóvenes, bromeando entre ellos y seguidos por un montón de gente, dijo:

—Por lo que respecta a los más hermosos, me parece que pronto lo vas a ver. Porque los que están entrando son la avanzadilla de admiradores del que parece ser, al menos por el momento, el más bello. Creo que él mismo está ya acercándose.

—¿Quién es? —le pregunté—, ¿y de quién?

—Probablemente le conoces —dijo—. Lo que pasa es que, cuando [b] te marchaste, aún no estaba en edad. Es Cármides,⁷ el hijo de nuestro tío Glaucón, primo mío, pues.

—Claro que le conozco —dije—. Ya entonces no hacía mala impresión, ¡y era un niño! ¡Conque ahora que debe de ser todo un mozo...!

—Ya verás cómo se ha puesto.

Apenas había acabado de decir esto cuando Cármides entró.

Por lo que a mí respecta, amigo mío, soy mal punto de comparación. En relación con bellos adolescentes soy «un cordel blanco»,⁸ porque casi todos, en esta edad, me parecen hermosos. Ahora bien, realmente, éste me pareció maravilloso, por su estatura y su prestancia. Y [c] tuve la impresión de que todos los otros estaban enamorados de él. Tan atónitos y confusos se hallaban cuando entró. Otros muchos admiradores le seguían. Estos sentimientos, entre hombres maduros como nosotros, eran menos extraños, y, sin embargo, entre los jóvenes me di cuenta de que ninguno de ellos, por muy pequeño que fuera, miraba a otra parte que a él, y como si fuera la imagen de un dios. [d]

Y Querefonte, llamándome, me decía:

—¿Qué te parece el muchacho? Sócrates, ¿no tiene un hermoso rostro?

—Extraordinario —le contesté.

—Por cierto que, si quisiera desnudarse, ya no te parecería hermoso de rostro. ¡Tan perfecta y bella es su figura!

Todos los otros estuvieron de acuerdo con Querefonte.

—¡Por Heracles! —dije—. ¡Qué persona tan irresistible me describís! Sobre todo si se le añade, todavía, una pequeñez.

—¿Cuál? —dijo Critias. [e]

—Si su alma es de buena naturaleza. Cosa, por otra parte, que hay que suponer, ya que proviene de vuestra casa.

—Cierto que lo es. Es bello por fuera y por dentro.⁹

—¿Por qué, pues, no le desnudamos, de algún modo, por dentro y lo examinamos antes que a su figura?¹⁰ Porque, a su edad, seguro que le gustará dialogar.

—¡Claro que sí! —dijo Critias—, ya que es algo así como filósofo, y además, según opinión de otros y suya propia, sabe de poesía. [155a]

—Todo esto —dije yo—, amigo Critias, son dones que de lejos os vienen; de vuestro parentesco con Solón.¹¹ Pero ¿por qué no llamas ya al mozo y me lo presentas? Pues, ni en el caso de que fuera todavía más joven, le daría apuro conversar con vosotros; por lo menos delante de ti, que eres, al mismo tiempo, tutor y primo suyo.

[b] —Tienes toda la razón —afirmó—. Llamémosle, pues.

Y dirigiéndose, al punto, hacia el acompañante:

—Muchacho —dijo—, llama a Cármides diciéndole que quiero presentarle a un médico, por la dolencia esa que, hace poco, me decía que le aquejaba.

Y volviéndose hacia mí, dijo Critias:

—No hace mucho me dijo que por las mañanas, al levantarse, le pesaba la cabeza. ¿Qué te impide hacer ver ante él que sabes de un remedio para su enfermedad?

—Nada —le dije—. Sólo que venga.

—Ahora vendrá —dijo.

Y así ocurrió. Cármides se aproximó y fue motivo de regocijo, pues cada uno de nosotros, de los que estábamos sentados, cediendo el sitio, [c] empujaba presuroso al vecino, para que él, Cármides, se sentase a su vera. Y al final, de los que estaban en los extremos, el uno tuvo que levantarse y al otro le hicimos caer de costado. Entre tanto, él,

en llegando, se vino a sentar entre Critias y yo. Entonces ocurrió, querido amigo, que me encontré como sin salida, tambaleándose mi antiguo aplomo; ese aplomo que, en otra ocasión, me habría llevado a hacerle hablar fácilmente. Pero después de que —habiendo dicho Critias que [d] yo entendía de remedios— me miró con ojos que no sé qué querían decir y se lanzaba ya a preguntarme, y todos los que estaban en la palestra nos cerraban en círculo, entonces, noble amigo, intuí lo que había dentro del manto y me sentí arder y estaba como fuera de mí, y pensé que Cidias¹² sabía mucho en cosas de amor, cuando, refiriéndose a un joven hermoso, aconseja a otro que «si un cervatillo llega frente [e] a un león, ha de cuidar de no ser hecho pedazos». Como si fuera yo mismo el que estuvo en las garras de esa fiera, cuando me preguntó si sabía el remedio para la cabeza, a duras penas le pude responder que lo sabía.¹³

—¿De qué remedio se trata? —dijo él.

Y yo le contesté que el remedio era una especie de hierba, a la que se añadía un cierto ensalmo que, si, en verdad, alguno lo conjuraba cuando hacía uso de ella, le ponía completamente sano; pero que, sin este ensalmo, en nada aprovechaba la hierba.

Y él: [156a]

—Haré, pues —dijo—, una copia del ensalmo que tú me digas.

A lo que yo repuse:

—¿Cómo lo harás? ¿Persuadiéndome a ello, o sin necesidad de persuadirme?

Y entonces él, riéndose:

—Persuadiéndote, Sócrates —me dijo.

—De acuerdo —dije.

»Y de mi nombre, ¿cómo es que estás enterado?

—Si no lo supiera, ofendería, dijo. Porque no es poco lo que de ti se habla entre los de nuestra edad, y yo mismo me acuerdo, de cuando niño, que tú andabas ya con Critias, aquí presente.

—Sí que estás en lo cierto —le dije yo—. Hablaré, pues, más abiertamente [b] acerca del ensalmo y de cómo es. Precisamente le estaba dando vueltas a la manera como yo podía mostrarte su virtud. Porque es uno de tal clase que no sólo tiene la virtud de sanar la cabeza, sino que pasa con él lo que, seguramente, has oído de los buenos médicos cuando se les acerca alguien que padece de los ojos, que dicen algo así como que no es posible ponerse a curar sólo los ojos, sino que sería necesario, a la par, cuidarse de la cabeza, si se quiere que vaya bien lo de los ojos. Y, a su vez, creer que [c] se llegue a curar jamás la cabeza en sí misma sin todo el cuerpo, es una soberana insensatez. Partiendo, pues, de este principio y aplicando determinadas dietas al cuerpo entero, intentan tratar y sanar, con el todo, a la parte. ¿O no te habías enterado de que eso es lo que dicen y que así es?

—Claro que sí —respondió.

—¿Y te parece que dicen bien y das por buenas sus razones?

—Sin duda alguna —dijo.

Y yo que le oí darme la razón volví a cobrar fuerzas, y, poco a [d] poco, me fue viniendo la audacia y se me fueron caldeando los ánimos. Entonces le dije:

—Así es, Cármides, lo que pasa con esto del ensalmo. Yo lo aprendí, allá en el ejército, de uno de los médicos tracios de Zalmoxis,¹⁴ de los que se cuenta que resucitan a los muertos. Por cierto, que aquel tracio decía que los médicos griegos estarían conformes con todo esto que yo [e] acabo de decir; pero que Zalmoxis, nuestro rey, siendo como es dios, sostenía que no había de intentarse la curación de unos ojos sin la cabeza y la cabeza, sin el resto del cuerpo; así como tampoco del cuerpo sin el alma. Ésta sería la causa de que se les escapasen muchas enfermedades a los médicos griegos: se despreocupaban del conjunto, cuando es esto lo que más cuidados requiere, y si ese conjunto no iba bien, era imposible que lo fueran sus partes. Pues es del alma de donde arrancan todos los males y los bienes para el cuerpo y para todo el hombre; como [157a] le pasa a la cabeza con los ojos. Así pues, es el alma lo primero que hay que cuidar al máximo, si es que se quiere tener bien a la cabeza y a todo el cuerpo. El alma se trata, mi bendito amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son los buenos discursos, y de tales buenos discursos, nace en ella la sensatez.¹⁵ Y, una vez que ha nacido y permanece, se puede [b] proporcionar salud a la cabeza y a todo el cuerpo. Mientras me estaba enseñando el remedio y los ensalmos, me dijo: «Que no te convenza nadie de tratarte la cabeza con ese remedio, sin antes haberte entregado su alma, para que con el ensalmo se la cures. Pues también ahora —continuó— cometen los hombres la misma equivocación, al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo». A mí me encomendó muy encarecidamente que nadie, por muy rico, noble o hermoso que [c] fuese, me convenciera de hacerlo de otro modo. Así pues, yo —porque se lo juré y estoy obligado a obedecerle— le obedeceré; y si quieres que, de acuerdo con las prescripciones del extranjero, veamos primero de conjurar tu alma con los ensalmos del tracio, remediaré también tu cabeza. Pero, si no, no sabría qué hacer contigo, querido Cármides.

Oyendo Critias que yo decía estas cosas, exclamó:

—Feliz coincidencia, Sócrates, sería para este joven la flojera de [d] su cabeza, si esto le obligara a mejorar toda su capacidad intelectual. No obstante, te digo que Cármides no sólo se distingue de los de su edad por el aspecto, sino por esto para lo que, según tú, tienes el ensalmo; porque dices que lo tienes para la sensatez, ¿no?

—Para eso lo tengo, sí —contesté yo.

—Bien. Pues has de saber que Cármides parece ser, con mucho, el más sensato de los de ahora, y en todo lo demás, para la edad que tiene, no es inferior a ninguno.

—Y es muy justo —dije yo—, Cármides, que en todas estas cosas [e] te distingas de los demás. Porque bien sé que a ningún otro de aquí y ahora le sería fácil mostrar qué dos casas de las de Atenas podrían concurrir, según parece, al nacimiento de un vástago más hermoso y noble que aquellas de las que tú procedes. Porque, por parte de padre, descienes de Critias el de Drópides, y tal como se cuenta, vuestra casa ha sido ensalzada por Anacreonte, Solón y otros muchos poetas como excelente en belleza y en virtudes y en todo aquello que cuenta para la felicidad. Y lo mismo por el lado materno. Nadie, en efecto, en toda [158a] nuestra tierra, ha sido tan famoso como tu tío Pírilampo,¹⁶ en hermosura y grandeza, cada vez que iba como enviado al Gran Rey o a cualquier otro de los de Asia. En resumidas cuentas, en nada es inferior a la otra familia.

Puesto que de tales linajes procedes, es natural que seas el primero en todo. Y en lo que puede percibirse de tu presencia, [b] querido hijo de Glaucón, me parece que a ninguno de tus antepasados tienes, en nada, que irle a la zaga. Pero si, encima, en lo que respecta a la sensatez y a todas las otras cualidades, según lo que acaba de decir éste, te ha colmado la naturaleza, en buena hora te parió tu madre. Pero vayamos al asunto: si, tal como Critias dice, hay en ti sensatez y, en consecuencia, como sensato te comportas, no necesitas los ensalmos de Zalmoxis ni los de Ábaris el hiperbóreo,¹⁷ sino que lo que habría [c] que hacer es darte ya el remedio para la cabeza. Pero, en caso de que precisas de él, hay que entonar los conjuros, antes de darte el remedio. Dime, pues, tú mismo si tienes ya bastante sensatez, como Critias piensa, o estás falto de ella.

Entonces se ruborizó Cármides, y todavía parecía más hermoso, pues la modestia iba bien con su edad. Y a continuación me respondió no indignamente, porque dijo que no le sería fácil, por el momento, ni afirmar ni negar lo que se le preguntaba: «Ya que, por un [d] lado, si digo que no soy sensato —continuó— estaría bastante fuera de lugar que uno mismo diga tales cosas contra uno mismo; por otro lado, haré que Critias, aquí presente, aparezca como embustero, y no sólo él, sino otros muchos a quienes, por lo que cuentan, parezco sensato. Pero si, a mi vez, digo que sí, y me alabo a mí mismo, es muy probable que esto parezca algo insufrible. De modo que no tengo nada que decirte».

Entonces yo le contesté:

—Me parece muy puesto en razón lo que dices, Cármides. En mi opinión —añadí—, tenemos que examinar juntamente si ya tienes, o no, lo que estoy tratando de averiguar, para que no te veas forzado a decir lo que no quieres, ni yo, por mi parte, me ponga sin criterio a [e] hacer de médico. Si, pues, te va bien, me gustaría indagar contigo; pero si no, dejémoslo.

—Pero claro que me va bien —dijo—. De modo que, en lo que a mí respecta, por donde tú mismo creas que has de indagar, indaga.

—Me parece que ésta sería —dije— la mejor manera de llevar la indagación. Porque es manifiesto que, si la sensatez es algo tuyo, [159a] tendrás una cierta opinión de ella; pues forzosamente, estando en ti, en el supuesto de que lo esté, te suministrará una cierta sensación de la cual se alce alguna posible opinión sobre ella: o sea, sobre qué es y cuáles son las propiedades de la sensatez. ¿No te parece?

—Pues claro que sí —dijo.

—En consecuencia —dije—, eso, lo que crees, puesto que sabes griego,¹⁸ tal vez puedas decírmelo con la precisión con la que te aparece.

—Tal vez —dijo.

—Bueno, pues para que tengamos un punto de apoyo que nos permita saber si hay, o no, en ti sensatez, dime —pregunté—, ¿cuál es la opinión que tienes de ella?

Y él empezó a vacilar y daba la impresión de que no quería responder; [b] pero después dijo que la sensatez le parecía algo así como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente, lo mismo si se va por la calle, si se dialoga, o si se hace cualquier otra cosa. «En resumidas cuentas —dijo—, a mí me parece que es algo así como tranquilidad aquello por lo que preguntas.»¹⁹

—¿Tienes razón en lo que estás diciendo? —insinué—. Pues es cierto que a la gente tranquila se la llama sensata, Cármides. Veamos, sin embargo, si lo que dicen puede sostenerse. Porque, ¿no es cierto, dime, que la sensatez es algo excelente? [c]

—Y mucho que lo es —dijo.

—Y qué es lo más excelente en la escuela, ¿escribir las mismas letras con rapidez o parsimoniosamente?

—Con rapidez.

—Y qué pasa con el leer, ¿deprisa o despacio?

—Deprisa.

—¿Será, pues, también mucho mejor, al tocar la cítara, hacerlo con soltura, y al luchar, hacerlo con agilidad, que no con lentitud y torpeza?

—Sí.

—Y en la lucha con los puños y en el pancracio,²⁰ ¿no pasará lo mismo?

—Claro que sí.

—Y en cuanto al correr y al saltar, y a todos los otros ejercicios [d] corporales, los que se hacen con celeridad y rapidez, ¿no son armoniosos?; y los que se hacen con fatiga y lentitud, ¿no son torpes?

—Así parece.

—¿Y nos parece también a nosotros, dije yo, que, en lo que tiene que ver con el cuerpo, no es lo lento, sino lo más rápido y más ágil, lo más excelente. ¿O no es así?

—Claro que sí.

—Pero ¿es la sensatez algo excelente?

—Sí.

—Entonces, por lo que atañe a nuestro cuerpo, no tiene que ver la sensatez con la lentitud, sino con la rapidez, si es que la sensatez es algo excelente.

—Eso es lo que parece —dijo.

[e] —¿Y qué? —dije yo—, ¿qué es mejor, la facilidad para aprender o la torpeza?

—La facilidad.

—Pero facilidad —continué— es aprender algo deprisa, y la torpeza, aprender con fatiga y lentitud.

—Sí.

—Y enseñarle algo a otro, ¿no es mejor hacerlo con rapidez y fluidez que con lentitud y pesadez?

—Sí.

—¿Y qué? El acordarse de algo y el retener algo, ¿cómo es mejor, hacerlo, con lentitud y torpeza, o con rapidez y fluidez?

—Con rapidez y fluidez.

[160a] —Y la agudeza, ¿no es algo así como agilidad de espíritu y no pesadez?

—Verdad que sí.

—Así pues, entender lo que se dice en la escuela o en la clase de cítara, o en cualquier otra parte, ¿no es mejor hacerlo de la manera más rápida posible, que con lentitud?

—Sí.

—Y también en las inquisiciones del entendimiento y en las deliberaciones, no es, según creo, el más lento y el que a duras penas se decide y es tardo en sus pesquisas el que merece alabanza, sino aquel que con más facilidad y ligereza lo hace.

[b] —Así son las cosas —dijo.

—¿No es verdad, pues, Cármides —continué—, que de todas estas cosas, tanto en lo que tienen que ver con el cuerpo como con el alma, parece que son mejores las que se hacen rápida y resueltamente, que las que se hacen torpe y calmosamente?²¹

—Es muy probable.

—En consecuencia, la sensatez no va a ser algo así como el reposo, ni reposada la vida sensata, por lo que venimos diciendo; ya que tiene que ser algo hermoso e intenso, la sensatez. Porque, o bien en ningún caso, o en alguno muy excepcional, se nos presentaron, en la [c] vida, las acciones reposadas como más excelentes que las rápidas e intensas. Pero si entonces, amigo, y en todo caso no son las acciones reposadas menos valiosas que las rápidas y vehementes, no tendría por qué ser la sensatez algo más bien sereno que rápido y vehemente, ni en el andar, ni en el hablar, ni en cualquier otra cosa. Además, no sería la vida tranquila más sensata que la intranquila. Pues hemos [d] partido, en nuestras reflexiones, del hecho de que la sensatez pertenece a las cosas máspreciadas. Pero tanpreciadas se nos han presentado las rápidas como las reposadas.

—Creo que estás en lo cierto, Sócrates —me dijo.

—Pero, otra vez, por cierto, Cármides —dije yo—, fijándote mejor todavía, mirándote a ti mismo y dándote cuenta de qué cualidades te hace poseer la sensatez cuando está en ti y qué es lo que de ella las provoca, y concretando todo esto, dime, llana y decididamente, qué te parece que es.²²

Y él, concentrándose y reflexionando muy intensamente: [e]

—Me parece, en verdad —dijo—, que la sensatez hace tímido y pudoroso al hombre, de modo que es algo así como el pudor, la sensatez.

—¡Y bien! —dije yo—, ¿no estabas afirmando, hace un momento, que la sensatez era excelente?

—Sí que lo afirmaba.

—Por consiguiente, los hombres sensatos son también buenos.

—Sí.

—Así pues, ¿sería bueno aquello que no hace buenos hombres?

—Seguro que no.

—Luego no es sólo excelente la sensatez, sino que, además, es buena.

—A mí al menos me lo parece. [161a]

—Entonces, ¿qué pasa? —dije yo—; ¿es que no crees que Home ro está en lo cierto cuando dice:

No es buena la compañía del pudor para el hombre indigente.²³

—Sí que lo creo.

—Luego, al parecer, el pudor es algo bueno y no bueno.

—Parece que sí.

—La sensatez, sin embargo, es algo bueno, si es que hace buenos a aquellos en los que está, y no los malea.

—A mí me parece que es así, tal como tú lo expresas.

—Entonces la sensatez no será pudor, si realmente es algo bueno, [b] y el pudor, por el contrario, es tan bueno como malo.

—A mí me parece, Sócrates —dijo—, que te expresas correctamente. Pero fíjate en esto, a ver qué opinas en relación con nuestro tema. Es que me acabo de acordar —cosa que alguna vez oí a alguien que lo decía— de que bien podría ser la sensatez algo así como «ocuparse de lo suyo». Mira, pues, si te parece que anduvo en lo cierto el que esto dijo.²⁴

—¡Ah, bandido! —exclamé—, eso lo has oído tú de Critias o de [c] alguno de estos sabios.

—Ha de ser de otro —dijo Critias—, porque lo que es de mí, no.

—Pero, ¿qué importa, Sócrates —dijo Cármides—, de quién lo he oído?

—Nada —dije yo—, porque no es esto lo que estamos buscando, el quién lo dijo, sino si estaba o no en lo cierto.

—¡Ahora sí que estás hablando con propiedad! —dijo.

—Pues, ¡en buena hora! Pero si, con todo, llegamos a descubrir por dónde hay que agarrar todo esto, no saldría de mi asombro, porque parece un acertijo.

—Y eso, ¿por qué?

[d] —Pues porque, en manera alguna —dije yo—, tal como suenan las palabras,²⁵ así las pensó quien definió la sensatez como «ocuparse de lo suyo». ¿O crees tú que nada hace el maestro cuando escribe o lee?

—Sí que hace, pienso yo.

—¿Te parece que sólo escribe y lee el maestro su propio nombre, y así os lo enseña también a vosotros los jóvenes? ¿O no habéis escrito de la misma manera los nombres de vuestros enemigos, que vuestros propios nombres y los de vuestros amigos?

—Por supuesto que de la misma manera.

—¿O es que estabais metiéndoos donde no os llaman y cometiendo, con ello, insensateces?

—En absoluto. [e]

—El caso es, pues, que no os ocupáis de vuestras propias cosas, si es que el escribir y leer es un ocuparse.

—Seguro que lo es.

—¿También el curar, querido amigo, el edificar, el tejer y, en cualquier clase de arte, el llevar a cabo un trabajo son, en cierto sentido, un ocuparse?

—Y mucho que lo son.

—¿Y qué? —dije yo—; ¿te parece a ti que estaría bien administrada una polis, si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cortase las suelas de sus propios zapatos y, así, con sus vasijas y cepillos y, de la misma manera,

con todas las otras cosas, de modo que llegase a desentenderse de los demás y sólo [162a] llevara a cabo lo que tiene que ver con él, y sólo de ello se ocupase?²⁶

—No es eso lo que me parece —dijo.

—Pero, sin embargo, si la polis se administra sensatamente, estaría entonces bien administrada.

—¿Cómo no iba a estarlo?

—En consecuencia —afirmé yo—, no sería sensatez, en estos casos y de este modo, el ocuparse de las cosas de uno mismo.

—No me parece que lo fuera.

—Entonces da la impresión de que está hablando en enigmas quien definió la sensatez como «el ocuparse de lo suyo». Pues tan simple no era el que tal dijo. ¿O era, tal vez, un tonto aquel a quien le oíste decir esto, Cármides?

—De ninguna manera —dijo—. Sino que más bien parecía ser [b] muy listo.

—Entonces, tanto más se me hace que fue un enigma lo que propuso; de forma que es difícil saber qué es eso de «ocuparse de lo suyo».

—Probablemente.

—¿Qué sería, pues, eso de «ocuparse de lo suyo»? ¿Tienes algo que decir?

—Por los dioses, que no lo sé —dijo—. Pero igual pasa que el que lo dijo no sabía tampoco lo que tenía en la cabeza.

Y, al tiempo que decía esto, se sonreía y miraba para Critias.

[c] Se veía que Critias, que, desde hacía rato, se sentía atacado y con ganas de hacer méritos ante Cármides y los presentes, no era capaz de contenerse ya más tiempo. Tanto más, que me pareció que era verdad lo que había supuesto, o sea: que Cármides había escuchado de Critias aquella definición de sensatez. Así pues, queriendo Cármides no ser él, sino Critias, quien tuviera que dar cuenta de la definición, [d] le animaba haciéndole ver como que hubiera sido refutado. Critias apenas podía ya contenerse y me parecía que estaba empezando a enfadarse con Cármides, como un autor con el artista que representa mal sus obras. De modo que mirándole fijamente, le dijo:

—¿Quieres decir, Cármides, que si tú mismo no sabes qué tenía en la cabeza quien definió la sensatez como «ocuparse de lo suyo», el que tal definió tampoco lo sabía?

—Pero, mi buen Critias —tercié yo—, que no lo sepa Cármides a [e] sus años no es raro. Tú, por el contrario, bien que lo sabrás, por tu edad y tu cultura. Si, pues, estás de acuerdo en que la sensatez sea lo que éste dice y aceptas su discurso, con mucho mayor placer examinaré yo mismo contigo si es, o no, verdad lo que se ha dicho.

—Claro que estoy muy de acuerdo —dijo—, y acepto la discusión.

—Pues muy bien que haces —dije a mi vez—. Y ahora, dime, ¿estás también de acuerdo en lo que andaba preguntando antes, sobre si todos los artesanos hacen algo?

—Yo, sí.

[163a] —Y en tu opinión, ¿hacen sólo las cosas de ellos mismos, o también las de los otros?²⁷

—También las de los otros.

—¿Y obran con sensatez al no hacer sólo las de ellos?

—¿Y por qué no iban a obrar?

—Por nada —respondí—. Pero fijate, no vaya a atascarse aquel que, partiendo de que la sensatez es ocuparse de lo suyo, va luego y dice que no hay nada en contra de que también sean sensatos los que se ocupan de las cosas de los demás.

—¿Es que yo he concedido —dijo él— que son sensatos los que se «ocupan de» las cosas de los otros, o que lo son los que las «hacen»?

—Pero dime —insistí yo—, ¿es que no llamas lo mismo a «hacer» [b] y a «ocuparse de»?

—No por cierto —dijo—. Ni a «trabajar» ni a «hacer». Porque he aprendido de Hesíodo, que dice que «ningún trabajo es deshonoroso». ²⁸ ¿Crees tú, quizá, que si hablase de «trabajar» y «ocuparse de» a propósito de estas mismas cosas que tú ahora decías, habría dicho que no había deshonor alguna en cortar suelas de zapatos, en preparar salazones o en sentarse a la puerta del burdel? Seguro que no hay que creerlo, Sócrates; más bien, pienso que aquél tenía por distinto el hacer (*poiēin*), de la actividad (*práxis*) y del trabajo (*ergasía*), [c] y que lo hecho (*poiēma*) a veces es deshonoroso cuando no sale con belleza, mientras que el trabajo no es ninguna deshonor. Porque a lo que se ha hecho bella y provechosamente llama trabajo, y las cosas así hechas son trabajos y actividades. ²⁹ Habría, pues, que decir que él sólo consideraba tales cosas como propias, y todas las malas como ajenas. De modo que hay que creer que Hesíodo y cualquier otro, con tal que sea cuerdo, llamarán sensato a aquel que se ocupe de lo suyo.

—Oh, Critias —respondí yo entonces—, tan pronto como empezaste [d] a hablar, entreví por dónde ibas con tu discurso, o sea, que llamarías a las cosas propias y de uno mismo, buenas, y que, a la creación (*poíesis*) de cosas buenas, le llamarías actividades (*práxeis*). Pues también de Pródico ³⁰ he oído un sinfín de distinciones sobre las palabras; pero yo te dejo que fijes como quieras el sentido, con tal de que expliques adónde vas con el término que uses. ³¹ Vamos, ahora, pues, a empezar [e] a definir claramente desde un principio. ¿Es, pues, a la «ocupación con (*práxis*) cosas buenas, o a su creación o producción (*poíesis*), o como quieras llamarlo, a lo que denominas sensatez?

—Sí, a eso —dijo.

—No es, pues, sensato el que se ocupa con cosas malas, sino con buenas.

—¿Es que a ti, mi buen Sócrates, no te parece así?

—Dejemos eso —dije yo—. Porque todavía no estamos examinando lo que a mí me parece, sino lo que tú estás diciendo.

—Pero, en verdad —dijo—, sostengo que quien no hace bien sino mal, ése no es sensato, y que lo es quien hace bien y no mal. Te defino, pues, claramente la sensatez, como el ocuparse con buenas obras.

[164a] —Igual nada se opone a que estés diciendo la verdad, pero hay algo, por cierto, que me asombra. Me refiero a si tú crees que los hombres sensatos ignoran que lo son.

—No lo creo, no.

—¿No eras tú el que antes afirmaba —le pregunté— que no ves ningún inconveniente en que sean sensatos los artesanos que hacen las cosas de los otros?

—Lo he afirmado, sí —dijo—. Pero ¿qué tiene que ver con esto?

—Nada. Pero dime si, en tu opinión, un médico que cura a alguien [b] hace algo provechoso para sí mismo y para aquel al que cure.

—Yo creo que sí.

—¿Obra, pues, convenientemente el que así obra?

—Sí.

—¿Y el que obra convenientemente no es sensato?

—Sí que lo es.

—¿Y es necesario que el médico sepa cuándo cura con provecho y cuándo no, y que cada uno de los artesanos sepa cuándo va a sacar beneficio de la obra que tiene entre manos y cuándo no?

—Posiblemente no.

—Algunas veces, pues —dije yo—, habiendo obrado con provecho o con daño, el mismo médico no sabe cómo obró. Sin embargo, [c] habiendo obrado provechosamente, según tú, obró sensatamente. ¿O no has dicho eso?

—Sí que lo dije.

—Por tanto, parece que, quien algunas veces obra con provecho, obra, en verdad, con sensatez y es sensato, aunque no sabe que lo es.

—Pero esto es cosa, Sócrates, que no pasaría nunca. No obstante, si crees que lo que yo antes he concedido, lleva necesariamente a esa conclusión, yo mismo retiraría parte de lo dicho, y no me avergonzaría [d] de no haberme expresado con precisión en lo que dije, antes que reconocer, jamás, que un hombre es sensato sin saberlo. Pues casi iba yo a sostener eso mismo de que ser sensato es conocerse a sí mismo, y coincido con aquel que en Delfos puso aquella inscripción que, según yo creo, está dedicada a esto, a una bienvenida del dios a [e] los que entran, en lugar de decir «salud», ya que esta fórmula de «salud» no es correcta, ni deseable como exhortación de unos a otros, sino la de «sé sensato». El dios da la bienvenida, pues, a los que entran al templo, de diferente manera que los hombres. Esto es lo que tuvo en su cabeza el que puso la inscripción, cuando la puso. Al menos, así me parece. Y el dios no dice otra cosa, en realidad, a los que entran, sino «sé sensato». Bien es verdad que habla más enigmáticamente, como un adivino. Porque el «Conócete a ti mismo» y el «Sé [165a] sensato» son la misma cosa, según dice la inscripción, y yo con ella; pero fácilmente podría pensar alguno que son distintas.³² Cosa que me parece que les ha pasado a los que después han hecho inscripciones como, por ejemplo, la de «Nada demasiado» y «El que se fía, se arruina». También ellos tomaron el «Conócete a ti mismo» por un consejo, y no por una salutación del dios a los que entraban. Así pues, para no ser menos en eso de dar consejos útiles, han grabado estas inscripciones y las han puesto ante nosotros. Por qué, Sócrates, estoy diciendo todo esto, es por lo siguiente: olvidémosnos de todo lo que antecede, porque creo que es indiferente el que haya sido yo, o [b] hayas sido tú, quien

ha dicho algo justo; lo cierto es que no ha sido mucha la claridad de lo que decíamos. Ahora, sin embargo, quiero darte razón de esto otro: de si no es la sensatez el conocimiento de uno mismo.

—Pero tú, Critias —le dije yo—, te pones ante mí como si yo afirmase que sé aquello por lo que pregunto, y que, tan pronto como lo quisiera, estaría de acuerdo contigo; cosa que no es así. Más bien ando, siempre en tu compañía, detrás de lo que se nos ponga por delante, [c] porque en verdad que yo mismo no lo sé. Una vez, pues, que lo haya examinado, será cuando esté dispuesto a decir si estoy o no de acuerdo contigo. Espera entonces, hasta que me lo haya visto bien.

—Míralo, pues —me dijo.

—Eso es lo que hago —respondí—. Por consiguiente, si la sensatez es algo así como conocer, es claro que sería un saber y un saber de algo. ¿O no?^{32a}

—Eso es lo que es —afirmó—, y además, de uno mismo.

—¿Y no es la medicina —le dije—, un saber de la salud?

—Sí que lo es.

—Pues bien —le dije—, si tú me preguntases: siendo la medicina un saber de la salud, ¿en qué consiste su utilidad para nosotros y qué [d] es lo que produce?, te respondería que algo de no poca monta: la salud, y me concederás que ésta es una excelente producción.

—Te lo concedo.

—Y si, además, me preguntases por la arquitectura, que es algo así como saber edificar, y qué efecto es el que tiene, te diría que su efecto son los edificios. Y así, de las otras técnicas. En consecuencia, para la sensatez, en cuanto que es, según tú, una cierta ciencia o saber de uno mismo, tendrás algo que decir al que te pregunta: «la sensatez, oh Critias, [e] siendo como es una ciencia o un saber de sí mismo, ¿qué obra excelente lleva a cabo, que sea digna de tal nombre?» ¡Venga!, dime.

—Pero, Sócrates —respondió—, tú no estás buscando correctamente. Porque no es este saber, por su misma naturaleza, igual a los otros saberes, lo mismo que no lo son los otros entre sí. Y tú estás haciendo una investigación como si fueran semejantes. Dime, pues —añadió—, ¿del arte del cálculo, o de la geometría ¿cuál es su obra: como la casa lo es de la arquitectura y el manto del arte de tejer, u otras obras semejantes que se podrían mostrar de otras muchas artes? ¿Me puedes enseñar tú, para esas dos artes, un producto tal? Pero no, no vas a poder. [166a]

—Dices verdad —le respondí—. Pero voy a mostrarte de qué es saber cada uno de estos saberes que, por cierto, resultan ser algo distintos de sí mismos. Así, por ejemplo, el arte del cálculo lo es de los números pares e impares y de la relación cuantitativa que se establece entre ellos mismos y entre los otros. ¿O no es así?

—Sí que lo es —dijo.

—¿Y no son los pares y los impares algo distinto del mismo arte del cálculo?

—¿Cómo no? [b]

—Y también la estática es saber de lo pesado y de lo ligero, si bien son cosas distintas de la estática misma lo pesado y lo ligero. ¿Me lo concedes?

—Claro que sí.

—Dime, pues, ¿de qué es saber la sensatez y qué obra produce que sea distinta de sí misma?

—Esa es la cuestión, Sócrates —dijo—. En tu pregunta has caído en aquello en lo que la sensatez se distingue de todos los otros saberes. Pero tú buscas una semejanza de ella con los otros, y esto no es así, sino [c] que todos los otros saberes lo son de algo, pero no de sí mismos, mientras que ella es la única que, además de un saber de todos los otros, lo es de sí misma. Y esto no debería habésete ocultado, pero si así ha sido es porque creo que estás haciendo lo que antes no decías que hacías: que estás tratando de refutarme a mí y estás olvidándote de aquello sobre lo que versa el discurso.³³

—¿Cómo puedes suponer algo así? —dije yo—. Estás pensando que, por refutarte a ti mismo realmente, yo lo hago por otra causa [d] distinta de aquella que me lleva a investigarme a mí mismo y a lo que digo, por temor, tal vez, a que se me escape el que pienso que sé algo, sin saberlo. Te digo, pues, qué es lo que ahora estoy haciendo: analizar nuestro discurso, sobre todo por mí mismo, pero también, quizá, por mis otros amigos. ¿O es que no crees que es un bien común para casi todos los hombres el que se nos haga transparente la estructura de cada uno de los seres?

—Y mucho que lo creo —dijo él—, ¡oh, Sócrates!

—Por tanto, ten ánimo, bendito Critias —dije yo—, y responde desembarazadamente a lo que se te pregunte, sin cuidarte de si es Critias o Sócrates el que es refutado. Preocúpate, pues, sólo de poner [e] atención al discurso y de ver por dónde pueda salir airosamente cuando se le cierre el paso con argumentos.

—Así es como lo haré, pues me parece ponderado lo que dices.

—Dime, una vez más —insinué yo—, cuál es tu juicio sobre la sensatez.

—Digo, pues —añadió él—, que, de entre todos los otros saberes, ella es el único que lo es de sí misma y de todos los demás.

—¿Y no es verdad —dije yo—, que tal vez sea saber del no saber si es que lo es del saber?

—Claro que sí.

[167a] —En efecto, sólo el sensato se conocerá a sí mismo y será capaz de discernir realmente lo que sabe y lo que no sabe, y de la misma manera podrá investigar qué es lo que cada uno de los otros sabe y cree saber cuando sabe algo, y además qué es lo que cree saber y no lo sabe. Porque no habrá ningún otro que pueda saberlo.

—Esto es, pues, el ser sensato y la sensatez y el conocimiento de sí mismo: el saber qué es lo que se sabe y lo que no se sabe. ¿Es esto lo que quieres decir?

—Eso es —dijo.

—Así pues, otra vez —dije yo—, «a la tercera va la vencida»,³⁴ de [b] modo que vamos a examinar de nuevo y en primer lugar la cuestión de si es esto posible o de si no lo es —el saber que se sabe lo que se sabe y que no se sabe lo que no se sabe—, y en segundo lugar —si algo así es realmente posible—, qué utilidad nos reportaría a los que lo sepamos.

—Sí, eso precisamente es lo que tenemos que investigar.

—Mira, pues, oh Critias —continué yo—, si de todo esto encuentras, antes que yo, una salida, porque, de verdad, estoy en una aporía. ¿Quieres que te explique en qué clase de ellas?

—Sí que quiero.

—¿No es verdad —proseguí yo—, que se daría todo eso, si acontece lo que hace un momento decías: que hay un solo saber que no lo es de otra cosa sino de sí mismo y de los demás saberes, y que, a la par, ese mismo saber lo es de la ignorancia?

—Ciertamente.

—Date cuenta, pues, compañero, de qué extraña cosa es ésta de la [c] que estamos hablando. Pues cuando tú, en otros casos, haces una investigación semejante, pienso que llegará a parecerse inviable.

—¿Cómo?, ¿y en qué casos?

—En los siguientes: imagínate por un momento que se da una especie de visión que no dice relación con aquello de lo que normalmente es visión la visión, sino que es visión de sí misma y de las demás visiones, y también, de las no-visiones; y siendo como es visión, [d] no ve color alguno, sino sólo se ve a sí misma y a las otras visiones. ¿Te parece a ti que existe algo así?

—¡Por Zeus que no!

—¿Y una audición que no oye sonido alguno, pero que se oye a sí misma y a las otras audiciones y a las no audiciones?

—Ni esto siquiera.

—En resumen, considera si, entre todas las sensaciones, te parece a ti que hay una que lo sea de las otras y de sí misma, pero no sintiendo nada de lo que las otras sensaciones sienten.

—No, no me lo parece.

—¿Y creerías que hay un deseo que no lo sea de ningún placer, [e] sino de sí mismo y de los otros deseos?

—De ninguna manera.

—¿O habrá una voluntad, según se me ocurre, que no quiera bien alguno, pero que sí se quiera a sí misma y a las otras voluntades?

—No, no, tampoco.

—¿O tal vez, un amor hay, dirías tú, tal que no se encuentre siéndolo de belleza alguna, sino de sí mismo y de los otros amores?

—No, no lo diría.

—Y temor, ¿has llegado alguna vez a pensar en un temor que se teme a sí mismo y a los otros temores, pero que no teme a ninguna de [168a] las cosas temibles?

—Nunca lo llegué a pensar.

—¿Y una opinión que lo es de otras opiniones y de sí misma, pero que no es opinión de nada de lo que las otras lo son?

—De ninguna manera.³⁵

—Pero, en cambio, un saber hay, al parecer, que decimos que es así; que no es saber de conocimiento alguno, sino de sí mismo y de los otros.

—Sí que lo decimos.

—¿Y no sería algo raro, si es que realmente existe? De todas formas no diremos, sin más, que algo así no es posible, sino que, por el contrario, investigaremos la posibilidad de que exista.

[b] —Dices bien.

—Vamos a ver: ¿es ese mismo saber, saber de algo, y está en su poder el referirse a algo? ¿O no es así?

—Sí que lo es.

—Porque de lo mayor decimos que tiene el poder de ser mayor que algo.

—Sí que lo tiene.

—¿Y mayor que una cosa más pequeña, si es que realmente es mayor?

—Necesariamente.

—Si nosotros, por tanto, encontráramos algo mayor, y que es mayor que cualquier cosa mayor y que sí mismo, pero que no es mayor [c] que aquello comparado con lo cual, lo mayor es mayor, ¿no le pasaría a eso, de alguna manera, que, aun siendo mayor que sí mismo, sería a la par menor? ¿O no?

—Con absoluta necesidad, oh Sócrates —dijo.

—Por tanto, si algo doble lo es en relación con los otros dobles y en relación consigo mismo, ¿no sería algo que siendo doble fuera, por cierto, la mitad de sí mismo? Porque, ¿no es quizá lo doble, doble de una mitad?

—Verdad que sí.

—Pero lo que es más que sí mismo ¿no será menor y lo que es más [d] pesado, más ligero, y lo que es más viejo, más joven? ¿Y no ocurrirá de la misma manera con todo aquello que tiene poder en relación consigo mismo, que posee también esa cualidad o estructura de la que ese poder es poder? Quiero decir lo siguiente: la audición, ¿no decimos que es audición de un sonido? ¿O no?

—Sí.

—Por consiguiente, si ella se oye a sí misma, se oirá porque tiene sonido en sí. Pues de otro modo no se oiría.

—Con absoluta necesidad.

—Y la visión, mi excelente amigo, si es que ella misma se mira a sí misma, necesariamente tendrá que tener algún color. Porque una visión no puede ver nunca nada que no sea coloreado.³⁶

—Seguro que así es.

—Ves pues, Critias, que, de cuantas cosas hemos hablado, algunas [e] de ellas se nos presentan imposibles completamente y de otras nos viene con fuerza la duda de si tienen ellas mismas poder, en relación con ellas mismas. Lo cierto es que, en relación con magnitudes y cosas semejantes, resulta completamente imposible. ¿O no?

—Y mucho que resulta.

—La audición, sin embargo, y la visión, y aun el movimiento que se mueve a sí mismo y el calor que se calienta, y otros casos semejantes, [169a] ofrecerían tal vez una cierta duda a algunos, pero a otros, no. Se necesitaría, en efecto, de un gran hombre, mi

querido amigo, que determinase, con precisión y en todos los casos, esto: si no hay nada que, por naturaleza, tenga el poder de referirse a sí mismo, pero sí a otro, o bien a algunas cosas sí y a otras no. Pero, además —si hay cosas, sean las que sean, que se refieran a sí mismas—, si entre ellas se encuentra el saber ese, en el que nosotros decimos que consiste la sensatez.

»Yo, en verdad, no me veo a mí con condiciones para determinarlo, y por eso, ni siquiera estoy capacitado para afirmar que sea posible el nacimiento de algo semejante a un saber del saber, ni tampoco, aun [b] dando por sentado que exista, reconocería que era éste la sensatez, antes de haber investigado si puede traernos algún provecho o no. Con todo, me atrevo a vaticinar que la sensatez es algo útil y bueno.

»Tú, pues, hijo de Caliscro —al fin de cuentas eres tú el que ha sentado la tesis de que la sensatez es un saber del saber y de la ignorancia—, explícame, en primer término, que es posible demostrar lo que antes decías y, después de esta posibilidad, pruébame que es útil.³⁷ [c] Entonces, tal vez quede satisfecho con la definición que has dado de lo que es la sensatez.

Y Critias, oyendo estas cosas y viendo que yo andaba perplejo —como a aquellos que, viendo bostezar a los que tienen enfrente, les entran ganas de hacer lo mismo—, me pareció que estaba contagiado por mi incertidumbre y vencido por la aporía. Y como también estaba siempre muy pendiente de su reputación, se avergonzaba ante los que allí se encontraban, y por un lado no quería concederme que era [d] imposible dar cuenta de las cuestiones propuestas, y por otro no decía nada claramente, intentando ocultar la aporía. Y yo, para que el discurso fuese adelante, dije:

—Entonces, si te parece, Critias, vamos a dar ahora por sentado que es posible que se dé un saber del saber. Examinaremos de nuevo si esto es así, o no. Pero dime, en el caso de que esto fuera plenamente posible, ¿cómo podrían saberse más y mejor las que uno sabe y las que no? Porque decíamos que esto era el conocerse a sí mismo y el ser sensato. ¿O no es así?

[e] —Y mucho que lo es —dijo—, y concuerda de alguna manera, oh Sócrates. Porque si alguno tiene un saber que se conoce a sí mismo, ése sería tal como es lo que tiene. Como cuando alguno tenga velocidad, será veloz, y cuando belleza, bello, y cuando conocimiento, conocedor, y cuando, en verdad, tenga un conocimiento que lo es de sí mismo, ese tal será entonces un conocedor que se conoce a sí mismo.

—No es esto lo que te discuto —dije yo—, o sea que, cuando alguno esté en posesión de «lo que se conoce a sí mismo», se conozca efectivamente a sí mismo, sino que, al que tiene esto, le venga también por necesidad el discernir las que sabe y las que no.

[170a] —Porque ambas cosas, Sócrates, son uno y lo mismo.

—Tal vez —dije—. Pero soy yo sobre todo el que sigo siendo el mismo. Porque de nuevo estoy sin aprender cómo es que es igual el saber las cosas que uno sabe y el saber las que no sabe.

—¿Cómo dices?

—Así —dije yo—: habiendo como debe haber un saber del saber, ¿será capaz de

distinguir más allá de que, en un caso, haya saber y, en otro, no?

—No, sino sólo en este caso.

—¿Son, pues, lo mismo el saber y la ignorancia de lo sano, el saber y la ignorancia de lo justo?

—De ninguna manera.

—Pero pienso, a mi vez, que la medicina y la política, no son otra [b] cosa que saber.

—¿Cómo no?

—Así pues, si alguno no supiera, por añadidura, nada de la salud y de la justicia, sino que sólo conociera el saber, y de esto fuera sólo de lo que supiera, en ese caso llegará probablemente a saber, en él mismo y en los otros, que sabe algo y que tiene algo así como un saber. ¿No es así?

—Sí.

—Pero con un saber semejante, ¿cómo sabrá que conoce? Porque [c] a fin de cuentas, si conoce qué es la salud, es por la medicina, pero no por la sensatez, y lo armónico por la música, pero no por la sensatez, y la edificación por la arquitectura, pero no por la sensatez, y así sucesivamente. ¿O no?

—Parece que sí.

—Pero con la sensatez, si es sólo un saber del saber, ¿cómo sabrá que conoce la salud o que conoce la arquitectura?

—De ninguna manera.

—Así pues, el que ignore esto no sabrá *qué* es lo que sabe, sino sólo que sabe.

—Así parece.

—En consecuencia, el ser sensato y la sensatez no serían esto de [d] saber las cosas que sabe y las que no sabe, sino, al parecer, que sabe y que no sabe.

—Va a ser así.

—Ni, pues, de otro, que dice que algo sabe, será este hombre capaz de indagar si sabe lo que dice saber o si no lo sabe, sino que tan sólo sabrá, al parecer, que tiene un saber; pero la sensatez no le hará saber de qué cosa.

—No parece.

—En consecuencia, no será capaz de distinguir a aquel que pretende [e] pasar por médico, de quien lo es realmente, ni a ningún otro que tiene conocimiento, de quien no lo tiene. Pero partamos de lo siguiente: si un hombre sensato o cualquier otro quiere distinguir al que es de verdad médico del que no lo es, ¿no es verdad que procederá así: sin duda que no hablará con él sobre medicina, pues, según decimos, el médico no entiende de otra cosa que de la salud y de la enfermedad? ¿No es así?

—Sí, así es.

—Sobre el saber no sabe nada, pues esto se lo hemos dejado sólo a la sensatez.

—Sí.

—Y sobre la medicina tampoco sabe nada el médico, ya que la medicina resulta que es un saber.

—Es verdad.

[171a] —Que el médico posee algún saber lo conocerá el sensato, pero, obligado a intentar descubrir qué es, ¿no preguntará por sus contenidos? ¿O es que cada saber no está demarcado, no como simple saber, sino como *tal* saber, o sea por su relación con algo concreto?

—Sí que está demarcado.

—Y la medicina se demarca de otros saberes por ser un saber de la salud y de la enfermedad.

—Sí.

—Así pues, el que quiera examinar la medicina es necesario que lo haga en esos dominios en los que ella se mueve, y no, por cierto, en los que caen fuera de ella y en los que no está.

—Claro que no.

[b] —Es, pues, en los dominios de la salud y de la enfermedad en los que examinará al médico, en cuanto experto en medicina, el que quiera proceder correctamente.

—Así parece.

—Por tanto, en los dominios de los dichos y de los hechos, habrá que investigar si lo que se dice se dice con verdad, y si lo que se hace se hace rectamente.

—Necesariamente.

—¿Es que sin la medicina podría alguien hacerse cargo de alguno de estos asuntos?

—Sin duda que no.

—Ni ningún otro, excepto el médico, podría hacerlo. Ni siquiera [c] el sensato. De lo contrario, estaría en posesión no sólo de la sensatez, sino, encima, de la medicina.

—Así es.

—Mucho más aún, si la sensatez es saber del saber y de la ignorancia, no será capaz de distinguir al médico, que entiende algo de su arte, del que no entiende, pero que se las da de que entiende o se lo cree, ni a ningún otro de los que son expertos en algo sea de lo que sea, excepto, claro está, a sus propios colegas en la materia, como pasa con los otros artesanos.

—Parece que sí —dijo.

—¿Qué utilidad, pues —dije yo—, obtendríamos, Critias, de la [d] sensatez, siendo como es? Porque si, en verdad —cosa que desde el principio habíamos supuesto—, supiera el sensato las cosas que sabe y las que no sabe, las unas porque las sabe y las otras porque no las sabe, y fuera, también, capaz de averiguar esto en otra persona que se encontrase en la misma situación, entonces, a mi juicio, sí que podríamos sacar un gran provecho con ser sensatos. Pasaríamos la vida sin equivocaciones nosotros mismos porque poseíamos la sensatez, y también todos aquellos que estuviesen bajo nuestro gobierno. Nosotros mismos [e] no pondríamos mano en nada que no supiéramos, sino que, encontrando a los que entienden, se lo entregaríamos. También a nuestros subordinados les permitiríamos hacer aquello que pudieran hacer bien, cuando lo hicieran —esto, acaso, sería aquello de lo que poseen conocimiento—, y así, una casa administrada por la sensatez sería una casa bien administrada, y lo mismo una ciudad bien gobernada, y todo lo otro sobre lo que la sensatez imperase. Desechado, pues, el

error, imperando la [172a] rectitud, los que se encontrasen en tal situación tendrían que obrar bien y honrosamente y, en consecuencia, ser felices. ¿No hemos hecho, Critias, un discurso así sobre la sensatez —dije yo—, cuando queríamos describir qué gran bien era el saber lo que uno sabe y lo que no sabe?

—Sin duda que lo hemos hecho —dijo.

—Pero ahora ves —dije yo— que en ningún lugar hemos llegado a encontrar un saber que se encontrase en tales condiciones.

—Ya lo veo.

—¿Acaso —dije yo—, la sensatez que acabamos de descubrir y [b] que es experta en el saber y en la ignorancia no tiene de bueno que quien la posee aprende más fácilmente todo lo que, por lo demás, quiere aprender, y que todo le aparece más claro, porque, al lado de todo aquello que aprende, ve, por añadidura, el saber mismo? ¿Y no juzgará a todos los otros más exactamente en aquello que él mismo haya aprendido; mientras que querer juzgar, sin ese aprendizaje, a otros será hacerlo más floja y malamente? Así, pues, mi querido amigo, ¿no será algo de este estilo el provecho que se saca de la sensatez, y lo que pasa es que nosotros tenemos la mirada puesta en algo [c] mayor y buscamos algo mayor de lo que en realidad es?

—Tal vez —dijo él— es eso lo que pasa.

—Tal vez —dije yo—. Tal vez hemos estado buscando una cosa inútil. Se me ocurre esto, porque hay un par de cosas que me parecen sin sentido en la sensatez, si es que es así como decimos. Vamos, pues, a ver si podemos ponernos de acuerdo en que es posible que se dé un saber del saber y en que aquello que, desde un principio hemos propuesto como sensatez, o sea, el saber lo que se sabe y lo que no se [d] sabe, no lo dejemos de lado sino que lo aceptemos. Y aceptando todo esto, examinemos mejor si, así delimitada, nos será útil en algo. Porque lo que decíamos antes de que la sensatez sería un bien inmenso, como guía de la administración de la casa y de la ciudad, no me parece, Critias, que lo hemos conjugado acertadamente.

—¿Cómo es que no?

—Porque —le dije—, hemos admitido demasiado fácilmente que sería un gran bien para los hombres, si cada uno de nosotros nos ocupáramos de aquellas cosas que sabemos, y las que no sabemos las dejásemos para los que las saben.

[e] —¿Es que no estuvo bien el ponernos de acuerdo en esto?

—No me lo parece —le dije.

—Verdaderamente, Sócrates, que son muy extrañas tus palabras,—dijo.

—¡Por el perro!³⁸ —contesté yo— también a mí me lo parecen. Es en esto en lo que yo precisamente me estaba fijando antes, cuando dije que se me presentaban cosas extrañas y que tenía el temor de que nuestra investigación no fuera por buen camino. Pues, en verdad, si la sensatez es todo aquello que decimos que es, no me parece [173a] demasiado claro que nos haga buenos.

—¿Cómo es que no? —dijo él—. Expílicate, para que todos nosotros sepamos qué estás diciendo.

—Creo, dije a mi vez, que estoy diciendo tonterías; pero, al mismo tiempo, sigo

creyendo que es necesario ir tras esas imágenes que nos pasan por la cabeza y no dejarlas escapar sin más ni más, por muy poco aprecio que uno tenga de sí mismo.

—Bien estás hablando —dijo.

—Escucha, pues, mi sueño; bien sea que haya pasado por la de cuerno o por la de marfil.³⁹ Porque si la sensatez, tal como la hemos definido ahora, nos guiase realmente, tendría que ocuparse [b] de todo, según el contenido de los distintos saberes, y ningún timonel que dijese, sin serlo, que lo era, nos podría engañar, ni ningún médico o estratega, o quienquiera que sea, que se las diese de que sabe algo sin saberlo, nos podría pasar desapercibido. Siendo así las cosas, ¿qué nos podría pasar, sino que precisamente los cuerpos serían más sanos que ahora, que escaparíamos mejor a los peligros del mar y de la guerra y que todo nuestro mobiliario, vestimenta y calzado, y, en definitiva, todas nuestras cosas y, en general, todo absolutamente estaría hecho más esmerada y artísticamente, [c] porque dispondríamos de auténticos artesanos? Si quieres, podemos ponernos de acuerdo en que el arte adivinatoria sea un saber de lo que tiene que pasar y en que la sensatez, sabiendo de ella, tenga a raya a los charlatanes, y, a los que sean verdaderamente adivinos, nos los presente como precursores del futuro. Convengo en que el [d] género humano, así preparado, obraría y viviría más sabiamente, porque la sensatez no permitiría que, bajo su vigilancia, se colase, como colaboradora nuestra, la ignorancia. Sin embargo, que obrando así de sabiamente, obraríamos bien y seríamos más felices, eso, querido Critias, es cosa que aún no podemos alcanzar.

—Pero, en verdad —dijo él—, no encontrarás fácilmente ningún otro fin para las buenas obras, si desdeñas el del conocimiento.

—Me tienes que enseñar además —dije yo—, una pequeñez: hablas de conocimiento, ¿te refieres al del corte de suelas?

—Por Zeus que no me refiero a eso. [e]

—Entonces, ¿a trabajar el bronce?

—En modo alguno.

—¿Tal vez la lana, la madera, o alguna cosa así?

—No, en absoluto.

—Por tanto, no nos quedamos con nuestra afirmación de que el ser feliz es vivir con conocimiento, pues los que así viven no estarían todos de acuerdo, según tú, en que son felices, sino que me parece a mí que estás delimitando al feliz en el dominio del que vive con conocimiento de ciertas cosas concretas. A lo mejor estás hablando del que yo decía hace un momento, del que sabe las cosas del porvenir, del adivino. ¿Es de éste o de algún otro del que hablas?

—De éste y de otro —dijo.

[174a] —¿De cuál? —dije yo—. ¿Acaso de aquel que, además del porvenir, sepa todo lo que ha pasado y lo que ahora está pasando, y al que nada se le escapase? Porque, pongamos por caso que un tal así exista, no me irías a decir que habría otro más conocedor que él.

—No te lo diría, no.

—Pero aún hay algo que deseo conocer, cuál de los saberes es el que le hace feliz,

¿o son todos por igual?

—No; por igual, no —dijo.

[b] —Entonces, ¿cuál es el que más y, por medio de él, qué es lo que conoce de las cosas que son, que fueron o que han de sobrevenir? ¿Quizá, con ayuda de éste: el juego de las damas?

—Qué damas ni damas.

—¿O puede que el cálculo?

—En manera alguna.

—¿O bien la salud?

—Más verosímilmente —dijo.

—Pero aquel al que, sobre todo, me refiero, ¿para qué le sirve?

—Para saber lo que tiene que ver con el bien y con el mal —dijo.

—¡Oh tú, bribón! —exclamé—. Rato ha que me estás obligando a dar vueltas, ocultándome que no es el vivir con conocimiento lo que [c] hace obrar bien y ser feliz, ni todos los otros saberes juntos, sino sólo esa peculiar ciencia del bien y del mal. Puesto que si te pones a separar, Critias, este saber de todos los otros saberes, ¿va la medicina a hacernos menos sanos en algo, la zapatería menos calzados, y el arte de tejer menos vestidos? El arte del timonel, ¿evitaría menos que muriésemos en el mar, y la estrategia, en la batalla?

—No menos por ello, no —dijo.

—Pero, entonces, querido Critias, lo que nos faltará, si esta ciencia nos falta, es el que todas las otras lleguen a sernos buenas y provechosas.

[d] —Verdad dices.

—Pero no es ésta por cierto, según parece, la sensatez, sino otra cuyo objeto es sernos útil, y que no es un saber de los otros saberes y de las ignorancias, sino del bien y del mal. De modo que si este saber nos es provechoso, la sensatez tendrá que ser, para nosotros, algo distinto del provecho.

—Pero, ¿cómo es que —dijo él— de nada nos serviría? Porque, si la sensatez es, con mucho, el saber de los saberes y sabe de los otros, entonces también estaría por encima de este saber del bien y nos sería, [e] en consecuencia, provechosa.

—Pero ¿es que sería ese saber el que nos haría sanos —dije yo—, y no la medicina, y así en todas las otras artes, y no lo que es propio de cada una de ellas? ¿O es que no estábamos desde hace tiempo de acuerdo en que era sólo saber de los saberes y de las ignorancias, pero de ningún otro? ¿No es así?

—Así parece.

—Luego ¿no será originador de la salud?

—En modo alguno.

—Porque la salud es propia de otro saber, ¿no? [175a]

—De otro.

—Ni nos dará provecho, camarada, porque este efecto se lo hemos atribuido ya a otro arte. ¿No es así?

—Y mucho que lo es.

—¿Y cómo, pues, nos será de provecho la sensatez, no originando provecho alguno?

—Pues no se me ocurre cómo.

—Ves, pues, oh Critias, por qué yo, desde hace un rato, había comenzado a tener miedo y me estaba reprochando, con razón, a mí mismo que nada útil sacaríamos con lo de la sensatez. Porque en ese caso, lo que todos tienen por más apetecible no se habría presentado como inútil, al menos si yo fuera útil para una buena pesquisa. Ahora, [b] en cambio, hemos sido derrotados en toda la línea y no podemos encontrar sobre qué cosa se apoyó el legislador que estableció este nombre de «sensatez».⁴⁰

»Y el caso es que nos hemos puesto de acuerdo en muchas cosas que después no nos han coincidido en el discurso. Nos pusimos de acuerdo en que había un saber del saber, no permitiéndolo el discurso, ni diciendo que lo hubiese. Y nos pusimos de acuerdo en que, con ayuda de esta ciencia, podíamos conocer los efectos de todas las otras —cosa que tampoco permitió el discurso— a fin de que el sensato [c] viniese a ser conocedor de las que sabe porque las sabe, y de las que no sabe porque no las sabe. Todo esto, pues, lo hemos concedido con excesiva generosidad, sin darnos cuenta de lo imposible que era que las que uno no sabe de ninguna forma, las sepa, sin embargo, de algún modo.

»Porque nuestro acuerdo viene a decir que se saben aquellas cosas que no se saben, aunque, en mi opinión, no había nada que nos [d] pareciera más sin sentido que esto. Y, sin embargo, siendo nuestra pesquisa tan de buenos modales y tan poco dura, no por ello ha podido encontrar mejor la verdad, sino que de tal manera ésta se ha reído de aquélla, que lo que hemos llegado a alcanzar, tras mucho tira y afloja, como característico de la sensatez, nos ha mostrado hasta el límite su total inutilidad.

»Por mí no me irrito mucho —dije yo—, pero sí, Cármides, por [e] ti, porque, siendo tú como eres de aspecto y, además, tan sensato de ánimo, para nada te servirá esta sensatez, ni te aprovechará en algo el que esté presente en tu vida. Pero todavía me irrita más por el ensalmo aquel que aprendí del tracio y que, después de tanto esfuerzo, descubro ahora como algo baladí. Con todo, no creo que esto sea así, sino que lo que pasa es que yo he planteado mal mis pesquisas, puesto que la sensatez es un gran bien y, si la posees, eres feliz. Mira, [176a] pues, si la tienes y no precisas del ensalmo. Porque si la tienes, más bien yo te aconsejaría que me tomases por un tonto que no puede hacer caminar su discurso. En cuanto a ti mismo, cuanto más sensato seas, tanto más feliz considérate.

—Por Zeus, Sócrates —respondió entonces—, Cármides, que yo no sé si la tengo o no la tengo. Porque cómo iba yo a saber lo que vosotros no habéis sido capaces de encontrar qué pueda ser, al menos [b] según tú dices. En verdad, pues, que no me convences mucho, y en cuanto a mí mismo, Sócrates, pienso que estoy muy necesitado del ensalmo. No hay, por mi parte, impedimento alguno para que me sometas a él, cuantos días quieras, hasta que digas que tengo bastante.

—Bueno. Pero en ese caso —dijo Critias—, si haces eso, Cármides, me parecerá que es una señal de sensatez, o sea, si te sometes al ensalmo de Sócrates y no te apartas

de él ni poco ni mucho.

—Cierto que lo seguiré —dijo— y no me despegaré de él. Sería [c] algo indigno que no me dejase persuadir por mi tutor y no hiciera lo que mandas.

—En verdad —dijo— que te lo mando.

—Así pues, lo haré —dijo—, y empezando desde hoy mismo.

—¡Eh!, vosotros, ¿qué andáis ahí tramando? —les dije yo.

—Nada —respondió Cármides—, ¡que ya lo hemos tramado!

—¿Vas a obligarme, dije yo, sin darme plazo de preparación?

—Sí que te obligo —dijo—, pues éste me manda a mí. Piensa tú, a tu vez, qué es lo que harás.

—¡Pero si ya no me has dejado posibilidad alguna de deliberar! [d] Porque, una vez que te has empeñado en hacer cualquier cosa, forzándolo si es preciso, no habrá nadie capaz de oponerte.

—En ese caso —dijo él—, no te me opongas tú.

—No, no me opondré.

¹ Potidea, en la península calcídica, era una colonia de Corinto, unida por consiguiente a Esparta. Heródoto (VII, 123) refiere su anexión a Persia, y Tucídides (I, 56-65) nos cuenta el largo sitio a que Atenas la sometió, así como su caída en el invierno de 430/429. Después de las guerras del Peloponeso, Potidea se hizo independiente. Jenefonte (*Helénicas*, V, 2, 24; 2, 39) nos da también noticias de la ciudad. En el año 316 a.C., Casandro fundó allí la nueva ciudad, Casandrea.

² La palestra era un patio porticado, donde tenían lugar ejercicios físicos, y solía ser centro de reunión de los jóvenes atenienses. Táureas, probablemente un sofista o entrenador.

³ Basile es Perséfone, la reina del mundo intraterrestre. (Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 913; Homero, *Odisea*, XI, 47; *Iliada*, IX, 569; IX, 457.)

⁴ Querefonte aparece también en la *Apología de Sócrates*, 21 a, donde Sócrates habla de su amistad con él. A petición de Querefonte, el oráculo informó de la sabiduría de su amigo. Otras referencias, en Jenofonte, *Apología de Sócrates*, 14; Aristófanes, *Las nubes*, 104 y sigs.

⁵ Critias, primo de la madre de Platón, Periccióna, y perteneciente a la alta aristocracia ateniense. Tras la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso, participó en el gobierno de los «Treinta Tiranos». Muere en el año 403 luchando contra los demócratas de Trasíbulo. Quedan fragmentos de sus obras, en las que se percibe la influencia de los sofistas.

⁶ La pregunta por la filosofía no tiene un carácter terminológico, sino que es una referencia general a las inquietudes intelectuales de los jóvenes y a los temas que tenían que ver con su formación.

⁷ Cármides, hijo de Glaucón y hermano de Periccióna, la madre de Platón. Como su padre y su sobrino, pertenecía al círculo de los amigos de Sócrates. Formó parte, con su primo Critias, del gobierno de los «Treinta Tiranos» y murió también en el año 403, luchando contra los demócratas. En el diálogo aparece Cármides en plena juventud.

⁸ Una medida que no valdría para nada, ya que un cordel blanco no podía distinguirse del mármol blanco. Por ello, para marcar la piedra, se coloreaba en rojo. (Cf. Sófocles, frag. 306.)

⁹ Como en la presentación de Lisis en el diálogo de este nombre, también entra Cármides acompañado de la mejor alabanza que se le puede dedicar: es *kalòs kai agathós*. La fórmula, que expresa un ideal supremo de equilibrio físico y psíquico, se desplaza en un dominio más amplio que el que podría expresar una traducción

literal. (Cf. nota 9 a *Lisis*, 207a.)

10 El término que emplea aquí Platón es *eidos* en el sentido no filosófico de imagen, figura, apariencia, etc.: *lo que se ve*.

11 El famoso poeta y político (640-560 a.C.) que, con sus leyes, estableció los fundamentos para el desarrollo de la democracia ateniense.

12 La cita de Cidias, poeta del que apenas hay noticias, no parece literal. En el *Fedro*, 241d, hay otro verso de difícil localización, en el que se establece una comparación parecida, pero entre lobos y corderos.

13 Igual que en el *Lisis*, esta presentación llena de gracia e ironía es una irrupción de temporalidad e inmediatez en la discusión que se avecina.

14 Según Heródoto, IV, 94, Zalmoxis es el dios de la tribu tracia de los Getas, y de él aprendieron su doctrina de la inmortalidad. Un poco más adelante (IV, 95), el mismo Heródoto nos informa de que Zalmoxis era un esclavo tracio de Pitágoras. Diógenes Laercio, en la introducción a su *Vidas*, lo considera uno de los primeros filósofos entre los bárbaros.

15 Traduciremos *sōphrosanē* por «sensatez», aun a sabiendas de las dificultades que encierra el delimitar en este término un campo semántico tan peculiar como el de la palabra griega.

16 Pirilampo, hijo de Antifonte, casado en segundas nupcias con su sobrina Perictóna y, por tanto, padrastro de Platón. Plutarco (*Pericles*, 13, 15) nos cuenta que fue amigo de Pericles, quien lo envió como emisario suyo a Asia Menor y a Persia.

17 Ábaris, teólogo y taumaturgo entre los siglos VI y V. Píndaro (frag. 270) le hace contemporáneo de Cresos. Oriundo de los hiperbóreos, el pueblo mítico que vivía «más allá del Bóreas». Heródoto (IV, 36) narra que había viajado por toda la tierra sin tomar alimento alguno y portando consigo una flecha de Apolo.

18 Igual que en el *Menón*, 82b, se da como condición necesaria para una cierta investigación la posibilidad de comunicarse. Pero, al mismo tiempo, es a través del lenguaje de donde brotaría el conocimiento. Esta insistencia en un análisis del lenguaje está presente siempre en la epistemología platónica. La manera más directa de conocer el significado de un término es hacerlo deslizar en la matriz de la lengua en la que se articula y se contextualiza.

19 En consecuencia, la primera definición de *sōphrosanē* brota de lo que llamaríamos el uso normal del lenguaje.

20 Pancracio, el más duro de los juegos olímpicos, mezcla de lucha libre y boxeo.

21 Precisamente lo que permite la contradicción a la primera definición dada es que se hace coincidir, en el mismo campo semántico y como alimentados por un mismo contexto, aspectos que han surgido en contextos diferentes. *Sereno* y *calmoso* tienen que ver con lentitud, pero no todo lo que es lento puede atribuirse la totalidad de los contextos de serenidad, equilibrio, etc. De todas formas, estas contradicciones semánticas muestran cómo Platón pretende sustentar sus definiciones y el sentido de los términos que la componen en el espacio vivo de la lengua.

22 Así como la primera definición se centra más en el mundo objetivo y en su reflejo en el lenguaje, esta segunda presenta un carácter más subjetivo. Sócrates ha invitado a Cármenes, antes de que éste dé la nueva definición, a que «se mire a sí mismo», no en el sentido de una introspección, sino de una especie de objetivación de su comportamiento.

23 Homero, *Odisea*, XVII, 347.

24 La tercera definición no viene ya del mundo del lenguaje natural, ni de la objetivación de una supuesta subjetividad, sino de una experiencia histórica o cultural plasmada en el lenguaje.

25 Los diversos niveles de la escritura que aparecen en el mito de Theuth, del final del *Fedro*, 274d, se dan aquí también, en el dominio de la comunicación inmediata. La *familiaridad* con el lenguaje oscurece frecuentemente su semántica. Un lenguaje puede resultar auténtico o inauténtico, parece insinuar, en este pasaje, Platón.

26 Estos ejemplos de autosuficiencia recuerdan a Hipias (*Hipias Menor*, 368b-c).

27 Con el empleo de los verbos *poieîn*, *práttein*, *ergázesthai*, que ocupan partes de un campo semántico (hacer, actuar, trabajar, elaborar, etc.), va a provocar Sócrates una cierta confusión, pero, al mismo tiempo, llevará a cabo un interesante análisis lingüístico.

28 Hesíodo, *Trabajos y días*, 311. (Cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 56 y sigs.)

29 Para Critias, «hacer» (*poieîn*) tiene un carácter más neutral que «ocuparse de» (*práttein*) y «trabajar» (*ergázesthai*). Cf. Ekkehard Martens, *Das selbstbezügliche Wissen in Platons Charmides*, Munich, 1973, pág. 33.

30 Pródico de Ceos, el sofista que desarrolló su actividad en Atenas en torno al año 425. Platón lo ha caracterizado en el *Protágoras*, 315d y sigs. Se ocupó de problemas políticos y se hizo famoso por su preocupación por la sinonímica y por otros problemas de lenguaje. También en el *Protágoras*, 341a, Sócrates alaba a Pródico y reconoce haber aprendido de él. En este pasaje, Pródico pone de manifiesto su «análisis del lenguaje» en la interpretación de unos versos de Simónides. En el *Teeteto*, 151b, Sócrates recuerda que, a algunos que nada tienen que aprender con él, los envía a Pródico. En el *Eutidemo*, 277e, se destaca el carácter analítico de Pródico: «En primer lugar, como enseña Pródico, es menester que aprendas el uso correcto de los nombres». A continuación se nos muestran las diferencias semánticas entre aprender y comprender, para concluir con el carácter de *juego* que tiene el lenguaje.

31 Esta llamada a la univocidad puede ser la única posibilidad de escapar a la original ambigüedad del lenguaje. El pasaje del *Eutidemo* al que se refiere la nota anterior señala, con una modernidad extraordinaria, el marco del problema y, al mismo tiempo, ejemplifica un cierto proceder dialéctico que Sócrates practica en el *Cármides*: «Semejantes enseñanzas no son, sin embargo, más que un juego —y justamente por eso digo que se divierten contigo—; y lo llamo “juego”, porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabría más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que sólo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres, haciéndole zancadillas y obligándola a caer por el suelo, entreteniéndose así con ella de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca arriba».

32 La fórmula «conócete a ti mismo» viene, según el *Protágoras*, 343a, de los Siete Sabios, que hicieron ponerla como inscripción en el santuario de Apolo en Delfos. La tradición doxográfica atribuye el dicho a Quilón (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols. Berlín, 1952, I, 63, 25) y, en otra variante, a Tales (Diels, 1952, I, 64, 67). Para la escuela pitagórica, el «conócete a ti mismo» era respuesta a «¿qué es lo más difícil?...» (Diels, 1952, I, 464, 18).

32a Traduzco por «saber» el término *epistēmē*, que indica un «saber organizado», una «ciencia», un «sistema científico», por recoger el sentido más general de la palabra.

33 Con esta definición de la *sensatez* como saber de sí mismo, se entra en la parte más original del diálogo. Precisamente es esta parte la que ha sido objeto de algunas recientes investigaciones, como las de E. Martens, mencionada en la nota 29; B. Witte, *Die Wissenschaft vom Guten und Bösen. Interpretationen zu Platons Charmides*, Berlín, 1969; Th. Ebert, *Meinung und Wissen in der Philosophie Platons. Untersuchungen zum Charmides, Menon und Staat*, Berlín, 1974, págs. 55-82. Pionero, en este tema del *Cármides*, fue el valioso estudio de Carl Schirlitz, publicado a finales del siglo XIX: «Der Begriff des Wissen vom Wissen in Platons Charmides und seine Bedeutung für das Ergebnis des Dialogs», en *Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik* 155 (1897), págs. 451-476 y 513-537.

34 Era una fórmula de devoción al dios salvador, Zeus, a quien se dedicaba la tercera copa en los banquetes. Es éste el tercer intento de Critias para encontrar una respuesta adecuada a *qué es sensatez*. (Cf. *República*, 583b; *Filebo*, 66d.) Los escolios así lo interpretan. (Cf. Schirlitz, 1897, pág. 464, nota 10.)

35 En estos interesantes ejemplos se intenta negar la posibilidad de un saber no intencional. Tanto el amor como el querer o el deseo, no tienen posibilidad de relación directa hacia sí mismo, sino sólo con la inclusión de aquello a lo que se tiende.

36 Sócrates va mostrando la imposibilidad de un saber que, como tal saber, fuera objeto de sí mismo. Este tema adquirirá después en Aristóteles un momento supremo de desarrollo con su teoría de la *nóēsis noēseōs* (*Metafísica*, XII, 7, 1074b 34). (Cf. *Teeteto*, 145b; 210c; *Sofista*, 230d.)

37 Un saber —*epistēmē*— que no tuviera utilidad alguna sería una contradicción, ya que este concepto

lleva inseparablemente unido las dos vertientes, la práctica y la teórica. Este aspecto aparece frecuentemente en Platón (*Eutifrón*, 7d; *Filebo*, 55e; *Eutidemo*, 280a y sigs.) Más adelante (171d y sigs.), Sócrates mostraría la dificultad que encierra este saber sin objetos en el dominio de la Polis.

³⁸ Fórmula de juramento usada frecuentemente por Sócrates.

³⁹ Alusión a la *Odisea* (XIX, 560-567), en la que Penélope explica a Odiseo la diferencia entre estos sueños: «Hay dos puertas para los leves sueños: una construida de cuerno, y otra de marfil. Los que vienen por el bruído marfil nos engañan trayéndonos palabras sin efecto, y los que salen por el pulimentado cuerno anuncian, al mortal que los ve, cosas que realmente han de verificarse». En otros pasajes de Platón (*Menón*, 85c; *Teeteto*, 201d) encontramos referencias a sueños en los que aparece un saber impreciso, una *dóxa* que tiene aún que organizarse en el esquema integrador del saber completo.

⁴⁰ Cf. *Crátilo*, 388e y sigs.

HIPIAS MENOR
Traducción y notas de
JULIO CALONGE

NOTA DE TRADUCCIÓN

La traducción se ha llevado a cabo, en general, sobre la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1974).

ÉUDICO, SÓCRATES, HIPIAS

ÉUDICO —Tú, Sócrates, ¿por qué guardas silencio tras esta exposición [363a] de Hippias que ha tratado de tantas cosas, y no te unes a nuestra alabanza de lo tratado o refutas algo, si crees que no ha sido bien dicho? Sobre todo, cuando nos hemos quedado solos los que pretendemos especialmente interesarnos en emplear nuestro tiempo en la filosofía.

SÓCRATES —Ciertamente, Éudico,¹ hay algunos puntos, de los que ahora Hippias ha hablado acerca de Homero, sobre los que yo le preguntaría. En efecto, yo he oído decir a tu padre, Apemanto, que la [b] *Iliada* era un poema de Homero más bello que la *Odisea*, tanto más bello, cuanto mejor era Aquiles que Odiseo.² Decía, en efecto, que los dos poemas habían sido compuestos, el uno en honor de Odiseo, el otro en honor de Aquiles. Sobre este tema, si Hippias está dispuesto a ello, me gustaría preguntarle qué piensa él de estos dos hombres, cuál de los dos dice que es mejor, ya que nos ha expuesto otras muchas ideas de todo tipo sobre los poetas, y en especial sobre Homero. [c]

ÉUD. —Es evidente que Hippias no rehusará responderte, si tú le preguntas algo. ¿No es cierto, Hippias, que si Sócrates te hace alguna pregunta, tú le responderás? ¿O qué harás?

HIPIAS —Ciertamente, Éudico, obraría yo de modo inconsecuente, si, yendo siempre desde Élide, mi lugar de residencia, a Olimpia,³ a la fiesta solemne de los griegos, cuando se celebran las Olimpiadas, allí en el santuario me ofrezco a ampliar, cuando alguien lo [d] quiere, lo que he preparado para mi exposición y a contestar a lo que cualquiera desee preguntarme, y ahora evitara las preguntas de Sócrates.

[364a] SÓC. —Gozas de una situación feliz, Hippias, si en cada Olimpiada entras en el santuario tan lleno de confianza en la disposición de tu espíritu para la sabiduría. Me causaría extrañeza que alguno de los atletas de ejercicios corporales entrara allí para luchar tan confiado y seguro en su cuerpo como tú aseguras que lo estás en tu mente.

HIP. —Es natural, Sócrates, que tenga esta confianza. En efecto, desde que he empezado a concurrir a Olimpia, nunca he encontrado a nadie superior a mí en nada.

[b] SÓC. —Dices bien, Hippias. Tu fama es una ofrenda de sabiduría para la ciudad de los eleos y para tus padres. Pero, por otra parte, ¿qué nos dices de Aquiles y de Odiseo? ¿Quién de los dos dices que es mejor y por qué? Cuando estábamos ahí dentro muchos y tú estabas haciendo tu exposición, perdí un poco tus palabras. No me atreví a preguntar porque había mucha gente y para no interrumpir tu discurso preguntando. Ahora, puesto que somos unos pocos y me invita Éudico a preguntarte, [c] dínos y explícanos con claridad qué decías acerca de estos dos hombres. ¿Cómo los juzgas?

HIP. —Bueno, Sócrates, quiero exponer aún con más claridad que antes lo que yo digo acerca de éstos y de otros. En efecto, afirmo que Homero ha hecho a Aquiles el más valiente de los que fueron a Troya, a Néstor, el más sabio, y a Odiseo, el más astuto.

SÓC. —¡Vaya, Hippias! ¿Podrías, por favor, no reírte de mí si comprendo [d] con dificultad lo que dices y te pregunto repetidamente? Intenta contestarme afable y

complacientemente.

HIP. —Sería vergonzoso, Sócrates, que yo enseñe estas mismas cosas a otros y estime justo recibir dinero por ello, y ahora, al ser preguntado por ti, no tuviera consideración y no respondiese tranquilamente.

SÓC. —Muy bien. En efecto, yo, cuando decías que Homero había hecho a Aquiles el más valiente, me parecía que entendía lo que decías, y también que había hecho a Néstor el más sabio. Pero cuando [e] dijiste que el poeta había hecho a Odiseo el más astuto, para decirte la verdad, no supe en absoluto qué querías decir. Por si partiendo de aquí lo entiendo mejor, dime: ¿acaso no ha hecho Homero a Aquiles astuto?

HIP. —En absoluto, Sócrates, sino el más simple y veraz. Porque en las *Súplicas*,⁴ cuando hace que hablen entre ellos, le dice Aquiles a Odiseo:

Laertiada,⁵ descendiente de Zeus, Odiseo rico en recursos, es preciso decir [365a] las palabras directamente como yo las llevaré a cabo y como pienso que se cumplirán. Es mi enemigo, como las puertas del Hades, el que oculta en la mente una cosa y dice otra. Pero yo voy a hablar tal como [b] será realizado.

En estas palabras muestra el modo de ser de cada uno de ellos, cómo Aquiles es veraz y simple, y Odiseo es astuto y mentiroso. Hace, en efecto, que Aquiles dirija estas palabras a Odiseo.

SÓC. —Ahora ya, Hippias, es probable que entienda lo que dices. Según parece, llamas al astuto mentiroso.

HIP. —Exactamente, Sócrates; pues de esta condición ha hecho [c] Homero a Odiseo en muchas partes de la *Iliada* y de la *Odisea*.

SÓC. —Luego, según parece, para Homero una cosa era el hombre veraz, y otra distinta, pero no la misma, el hombre mentiroso.

HIP. —¿Cómo no va a ser así, Sócrates?

SÓC. —¿Piensas tú lo mismo, Hippias?

HIP. —Sin ninguna duda. Sería extraño que no lo pensara.

SÓC. —Pues bien, dejemos a Homero, puesto que es imposible preguntarle qué pensaba al escribir estos versos. Pero tú, puesto que [d] parece que aceptas su causa y que estás de acuerdo con lo que afirmas que Homero dice, contesta conjuntamente en nombre de Homero y en el tuyo.

HIP. —Así será, pero pregunta con brevedad lo que quieras.

SÓC. —¿Dices que los mentirosos son incapaces de hacer algo, como los enfermos, o bien que son capaces?

HIP. —Capaces, afirmo, y en gran medida, para muchas cosas y especialmente para engañar a los hombres.

[e] SÓC. —Según parece, los astutos con arreglo a tus palabras, son capaces. ¿Es así?

HIP. —Sí.

SÓC. —Los astutos, ¿son engañadores por simplicidad e insensatez, o bien por malicia e inteligencia?

HIP. —Por malicia especialmente y por inteligencia.
 SÓC. —Luego son inteligentes, según parece.
 HIP. —Sí, por Zeus, y mucho.
 SÓC. —Siendo inteligentes, ¿no saben lo que hacen, o sí lo saben?
 HIP. —Lo saben muy bien; por eso obran mal.
 SÓC. —Si saben lo que saben, ¿son ignorantes o conocedores?
 [366a] HIP. —Conocedores, en efecto, al menos respecto a eso, a engañar.
 SÓC. —Veamos, pues. Recapitulemos lo que dices. ¿Afirmas que los mentirosos son capaces, inteligentes, conocedores y hábiles para aquello para lo que son mentirosos?
 HIP. —Lo afirmo, ciertamente.
 SÓC. —¿Los veraces y los mentirosos son individuos distintos, incluso muy contrarios unos a otros?
 HIP. —Eso digo.
 SÓC. —Veamos; resulta que, según tus palabras, los mentirosos son personas capaces y hábiles.
 HIP. —Sin duda.
 [b] SÓC. —Cuando dices que los mentirosos son capaces y hábiles, ¿acaso dices que son capaces, si quieren, de engañar en aquello en lo que engañan, o bien que no son capaces?
 HIP. —Que son capaces.
 SÓC. —Para decirlo sumariamente: los mentirosos son los capaces y hábiles para mentir.
 HIP. —Sí.
 SÓC. —Luego un hombre sin capacidad para mentir e ignorante no podría ser mentiroso.
 HIP. —En efecto.
 SÓC. —Así pues, es capaz el que hace lo que quiere cuando quiere; [c] no hablo de los impedidos por enfermedad o causas semejantes. Tú eres capaz de escribir mi nombre cuando quieras; estas situaciones son las que yo digo. ¿No llamas tú capaz al que es así?
 HIP. —Sí.
 SÓC. —Dime, Hipias: ¿no eres tú experto en cuentas y en cálculo?
 HIP. —Más que nadie, Sócrates.
 SÓC. —¿No es cierto que, si alguien te preguntara qué cifra dan setecientos por tres, tú podrías, si quisieras, decir la verdad sobre esto [d] con rapidez y exactitud?
 HIP. —Ciertamente.
 SÓC. —¿Acaso porque eres el más capaz y el más hábil en esto?
 HIP. —Sí.
 SÓC. —¿Acaso eres el más hábil y el más capaz solamente, o también el mejor, en lo que eres el más capaz y el más hábil, en el cálculo?
 HIP. —También el mejor, Sócrates.
 SÓC. —Tú podrías decir la verdad sobre esto con la mayor capacidad. ¿No es así?
 HIP. —Así lo pienso.

SÓC. —¿Y la mentira acerca de estas mismas cosas? Respóndeme, [e] Hippias, honrada y generosamente, como hasta ahora. Si alguien te pregunta cuánto dan setecientos por tres, ¿serías tú el que mintiera con más precisión y mantuviera la mentira sobre este punto, si quisieras mentir y no responder nunca la verdad, o bien sería el ignorante [367a] en cuentas el que, si lo quisiera, podría mentir mejor que tú? ¿No es más cierto que el ignorante, aun queriendo decir la mentira, muchas veces diría, por azar, la verdad involuntariamente, a causa de no saber, y que tú, en cambio, que eres sabio, si quisieras mentir, mentirías siempre del mismo modo?

HIP. —Así es, como tú dices.

SÓC. —¿El mentiroso es mentiroso respecto a las otras cosas, pero no respecto al número, y no podría decir mentira al calcular?

HIP. —También, por Zeus, respecto al número.

SÓC. —Por tanto, pongamos este supuesto, Hippias, que un hombre puede ser mentiroso respecto al cálculo y al número. [e]

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Quién sería este hombre? ¿No es necesario que él tenga la condición de ser capaz de mentir, si va a ser mentiroso, según tú convenías hace un momento? Pues, si te acuerdas, dijiste que el incapaz de mentir no podría nunca ser mentiroso.

HIP. —Sí me acuerdo, y así se dijo.

SÓC. —¿No es cierto que hace un momento te has manifestado como el más capaz de mentir respecto a cuentas?

HIP. —Sí, también se dijo eso.

[c] SÓC. —¿No eres tú también el más capaz de decir la verdad respecto a cuentas?

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —¿Luego un mismo hombre es capaz de decir la mentira y la verdad respecto a cuentas? Éste es el apto con respecto a ello, es el experto en cálculo.

HIP. —Sí.

SÓC. —Respecto a cuentas, Hippias, ¿quién será mentiroso sino el apto? En efecto, éste es también capaz; éste es también veraz.

HIP. —Así parece.

SÓC. —¿Ves que, respecto a esto, la misma persona es mentirosa y [d] veraz y que no es mejor el veraz que el mentiroso? En efecto, son la misma persona y no son totalmente contrarios, como tú creías ahora mismo.

HIP. —No lo parecen, partiendo de eso.

SÓC. —¿Quieres, entonces, que lo examinemos en otro caso?

HIP. —Sí es tu deseo.

SÓC. —¿Es cierto que tú también eres experto en geometría?

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —Bien. ¿No es también así en geometría? Un mismo individuo, el geómetra, es el más capaz de mentir y de decir la verdad respecto a las figuras.

HIP. —Sí.

SÓC. —Respecto a este objeto, ¿es éste el experto o lo es algún otro?

[e] HIP. —Ningún otro.

SÓC. —¿No es cierto que el geómetra experto y sabio es el más capaz para estas dos cosas y que, si alguien puede engañar con respecto a las figuras, es éste, el experto? En efecto, éste es capaz, y el mal geómetra es incapaz de engañar. Por consiguiente, no puede ser mentiroso el que no es capaz de mentir, según hemos acordado.

HIP. —Así es.

SÓC. —Examinemos aún un tercer caso, el del astrónomo, en cuya [368a] ciencia tú crees que eres más entendido aún que en las anteriores.

¿Es así, Hipias?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Acaso no es lo mismo en astronomía?

HIP. —Es probable, Sócrates.

SÓC. —Luego también en astronomía, si alguien es mentiroso, el buen astrónomo lo será más; él es capaz de mentir; no el incapaz, pues es ignorante.

HIP. —Así parece.

SÓC. —Por tanto, también en astronomía la misma persona es mentirosa y veraz.

HIP. —Parece que sí.

SÓC. —Ea, Hipias, examina libremente de esta manera todas las ciencias y mira si alguna es de otro modo. Tú eres, con mucho, el hombre [b] más sabio en la mayor parte de ellas, según te oí yo ufanarte una vez en el ágora, en las mesas de los cambistas, cuando exponías tu envidiable y gran sabiduría. Decías que en cierta ocasión te presentaste en Olimpia y que era obra tuya todo lo que llevabas sobre tu cuerpo. En primer lugar, que el anillo —por ahí empezaste— era obra tuya porque sabías cincelar anillos; que también el sello era obra tuya, y [c] asimismo el cepillo y el recipiente del aceite que tú mismo habías hecho; después decías que el calzado que llevabas lo habías elaborado tú mismo y que habías tejido tu manto y tu túnica. Lo que les pareció a todos más asombroso y muestra de tu mucha habilidad fue el que dijeras que habías trenzado tú mismo el cinturón de la túnica que llevabas, que era igual a los más lujosos de Persia. Además de esto, llevabas [d] poemas, epopeyas, tragedias y ditirambos; y en prosa habías escrito muchos discursos de las más variadas materias. Respecto a las ciencias de que yo hablaba antes, te presentabas superando a todos, y también, respecto a ritmos, armonías y propiedades de las letras, y a otras muchas cosas además de éstas, según creo recordar. Por cierto, se me olvidaba la mnemotecnica, invención tuya, según parece, en la que tú piensas que eres el más brillante. Creo que se me olvidan otras muchas cosas. Pero, como digo, poniendo la mirada en las ciencias que tú [e] posees —muy numerosas— y en las de otros, dime si, de acuerdo con lo convenido por ti y por mí, encuentras alguna en la que el que dice la verdad y el que miente sean dos personas distintas y no la misma persona. Examina esto en la clase de sabiduría que tú quieras o de destreza, o como te guste llamarlo; no la encontrarás, amigo, porque [369a] no la hay. Con todo, dila tú.

HIP. —No puedo, Sócrates, al menos por ahora.

SÓC. —Ni podrás, según creo. Si yo digo la verdad, ¿tienes presente lo que resulta

del razonamiento, Hippias?

HIP. —No tengo muy en la mente lo que dices, Sócrates.

SÓC. —Porque quizá ahora no utilizas la mnemotecnica; sin duda, no lo crees necesario. Yo te lo recordaré. ¿Sabes que tú decías que Aquiles era veraz y Odiseo, mentiroso y astuto? [b]

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Te das cuenta de que ahora han resultado ser la misma persona el mentiroso y el veraz, de manera que si Odiseo era mentiroso, venía a ser también veraz; que si Aquiles era veraz, también era mentiroso, y que no son diferentes ni contrarios estos hombres, sino semejantes?

HIP. —Sócrates, tú siempre trenzas razonamientos de este tipo; tomas separadamente lo más capcioso de la argumentación, te aferras [c] a ello, tratas el asunto en pedazos y no discutes en su totalidad el tema del razonamiento. Pues ahora, si tú quieres, yo te demostraré con muchos testimonios y con razonamiento apropiado que Homero ha hecho a Aquiles mejor que a Odiseo e incapaz de mentir; y que al otro, en cambio, lo ha hecho falso, muy mentiroso e inferior a Aquiles. Por tu parte, si quieres, contrapón discurso a discurso diciendo que Odiseo es mejor; así éstos tendrán más elementos de juicio sobre quién de los dos habla mejor.

[d] SÓC. —Hippias, yo no discuto que tú seas más sabio que yo. Tengo siempre la costumbre, cuando alguien habla, de prestarle mi atención, especialmente cuando el que habla me parece sabio, y, en mi deseo de comprender lo que dice, averiguo, reexamino, comparo lo que se dice, a fin de aprender. Si el que habla me parece de poco valer, ni insisto en mis preguntas ni me intereso por lo que dice. En esto reconocerás a los que yo considero sabios; encontrarás [e] que soy insistente sobre lo que dicen y que interrogo para aprender y sacar provecho. En efecto, al hablar tú ahora me he dado cuenta de que en los versos que tú citabas, mostrando que Aquiles se dirige a Odiseo como si éste fuera un charlatán, me resulta extraño que tú tengas razón, porque Odiseo, el astuto, en ninguna parte [370a] aparece mintiendo; en cambio, Aquiles se muestra astuto, como tú dices. En todo caso, miente; habiendo dicho estos versos que tú citabas antes:

Es mi enemigo, como las puertas del Hades, el que oculta en la mente una cosa y dice otra,⁶

[b] dice, poco después, que no le convencerán Odiseo y Agamenón y que de ningún modo se quedará en Troya, sino que:

Mañana, dice él, tras haber hecho los sacrificios a Zeus y a todos los dioses, habiendo cargado bien las naves y haciéndolas arrastrar⁷ al mar, verás, si quieres y te interesa esto, navegar muy de mañana hacia el Helesponto, rico en peces, mis naves y, en ellas, a mis hombres afanosos de remar. Si el glorioso Enosigeo⁸ nos concede buena navegación, al tercer [c] día podría llegar yo a la fértil Ptía.⁹

Incluso, antes de esto, cuando injuriaba a Agamenón, dijo:

Ahora me voy a ir a Ptía, puesto que es mucho mejor ir a casa con las curvas naves; no pienso estar aquí

sin honores y amontonar para ti caudal [d] y riqueza.¹⁰

Tras haber dicho estas palabras, las unas, en presencia de todo el ejército, las otras, ante sus compañeros, en ninguna parte se le ve ni prepararse ni intentar echar las naves al mar con la intención de regresar a su casa, sino que desprecia, con la mayor tranquilidad, el decir la verdad. Así pues, Hippias, te preguntaba yo desde el principio, porque no sabía a cuál de estos dos hombres había hecho mejor [e] el poeta, y porque consideraba que los dos eran excelentes y que es difícil discernir quién de ellos era mejor en cuanto a verdad y engaño u otra cualidad. En efecto, con relación a esto los dos eran casi iguales.

HIP. —No lo juzgas bien, Sócrates. Es evidente que, cuando Aquiles no dice la verdad, no miente con premeditación, sino involuntariamente, y que se ha visto obligado a quedarse y a prestar auxilio a causa del revés del ejército; en cambio, cuando Odiseo no dice la verdad, lo hace voluntariamente y con intención.

SÓC. —Me engañas, querido Hippias, e imitas tú mismo a Odiseo.

HIP. —De ningún modo, Sócrates. ¿Qué intentas decir y con respecto [371a] a qué?

SÓC. —Porque dices que Aquiles no miente con intención, un hombre que según lo representa Homero, además de hablar a la ligera, era tan charlatán e insidioso que incluso parece sentirse superior a Odiseo en cuanto a que éste no se dé cuenta de que él dice palabras vanas, y esto, hasta el punto de que se atreve a contradecirse delante de Odiseo, [b] sin que éste lo advierta. Odiseo, al menos, parece que le habla sin darse cuenta de que Aquiles miente.

HIP. —¿Qué estás diciendo, Sócrates?

SÓC. —¿No sabes que, después de haber dicho a Odiseo que llevaría anclas con la aurora, no le dice a Ayante que llevará anclas sino otra cosa distinta?

HIP. —¿En qué lugar?

SÓC. —Cuando dice:

No me inquietaré por el sangriento combate hasta que el hijo del prudente [c] Príamo, el divino Héctor, llegue a las tiendas y a las naves de los Mirmidones matando Argivos, e incendie con fuego las naves. Junto a mi tienda y mi negra nave pienso contener a Héctor, aunque esté ansioso de combate.¹¹

¿Acaso crees tú, Hippias, que el hijo de Tetis,¹² educado además por el muy sabio Quirón,¹³ era tan olvidadizo como para que él mismo, [d] tras haber vituperado con la máxima censura a los que hablan a la ligera, manifestara inmediatamente a Odiseo que pensaba regresar y a Ayante que pensaba quedarse? ¿No crees que lo hizo intencionadamente y creyendo que Odiseo era un hombre ingenuo al que él superaría con esta habilidad y con no decir la verdad?

HIP. —No me parece a mí así, Sócrates, sino más bien que, dejándose [e] llevar por su falta de doblez, dice una cosa a Ayante y otra a Odiseo. En cambio, Odiseo, cuando dice la verdad, lo hace con una intención, y lo mismo cuando miente.

SÓC. —Luego es mejor, según parece, Odiseo que Aquiles.

HIP. —De ningún modo, Sócrates.

SÓC. —¿Qué, entonces? ¿No ha resultado antes que los que mienten voluntariamente son mejores que los que lo hacen sin querer?

HIP. —¿Cómo es posible, Sócrates, que los que cometen injusticia [372a] voluntariamente, los que maquinan asechanzas y hacen mal intencionadamente sean mejores que los que no tienen esa intención? Me parece que merece excusa quien comete injusticia o miente o hace algún otro mal sin darse cuenta. También las leyes, por supuesto, son mucho más severas con los que hacen mal o mienten intencionadamente, que con los que lo hacen sin intención.

SÓC. —¿Ves tú, Hippias, que digo la verdad al afirmar que yo soy infatigable en las preguntas a los que saben? Es probable que no tenga [b] más que esta cualidad buena y que las otras sean de muy poco valor; en efecto, me extravió al buscar dónde están las cosas y no sé de qué manera son. Una prueba de ello, suficiente para mí, es que, cuando estoy con alguno de vosotros, los bien considerados por una sabiduría de la que todos los griegos darían testimonio, se hace visible que yo no sé nada. Pues, por así decirlo, no coincido en nada con vosotros; por tanto, ¿qué mayor prueba de ignorancia existe que discrepar de los [c] hombres que saben? En cambio, tengo una maravillosa compensación que me salva: no me da vergüenza aprender, sino que me informo, pregunto y quedo muy agradecido al que me responde y nunca privé a nadie de mi agradecimiento, jamás negué haber aprendido algo haciendo de ello una idea original mía. Al contrario, alabo como sabio al que me ha enseñado, dando a conocer lo que aprendí de él. Y por cierto, tampoco ahora estoy de acuerdo con lo que tú dices, sino que discrepo totalmente. Sé muy bien que esto es por mi causa, porque [d] soy como soy, para no decir de mí nada grave. En efecto, Hippias, a mí me parece todo lo contrario de lo que tú dices; los que causan daño a los hombres, los que hacen injusticia, los que mienten, los que engañan, los que cometen faltas, y lo hacen intencionadamente y no contra su voluntad, son mejores que los que lo hacen involuntariamente. Algunas veces, sin embargo, me parece lo contrario y vacilo sobre estas cosas, evidentemente porque no sé. Ahora, en el momento presente, [e] me ha rodeado una especie de confusión y me parece que los que cometen falta en algo intencionadamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente. Hago responsables del estado que ahora padezco a los razonamientos precedentes, de manera que ahora, en este momento, los que hacen cada una de estas cosas involuntariamente son peores que los que las hacen intencionadamente. Así pues, hazme esta gracia y no rehúses curar mi alma, pues me harás un bien mucho mayor librándome el alma de la ignorancia que el cuerpo de una enfermedad. [373a] En todo caso, me anticipo a decirte que no me vas a curar si tienes la intención de pronunciar un largo discurso, pues no sería capaz de seguirte. En cambio, si estás dispuesto a responderme como hasta ahora, me ayudarás mucho, y creo que tampoco te hará daño a ti. Es justo que te llame en mi ayuda,¹⁴ hijo de Apemanto, pues tú me animaste a dialogar con Hippias. También ahora tú, si Hippias no quiere responder, pídeselo por mí.

ÉUD. —Pero creo yo, Sócrates, que Hippias no tiene necesidad de [b] nuestro ruego.

No iban por ahí las palabras que nos anticipó, sino más bien hacia que no evitaría las preguntas de nadie. ¿Es así, Hippias? ¿No es eso lo que decías?

HIP. —Sí, ciertamente. Pero, Éudico, Sócrates siempre embrolla las conversaciones y parece como si tratara de obrar con mala intención.

SÓC. —Mi buen Hippias, no hago eso intencionadamente, pues sería sabio y hábil, según tus palabras, sino que lo hago involuntariamente, de modo que perdóname. En efecto, tú dices que se debe excusar al que hace daño involuntariamente.

[c] ÉUD. —No lo hagas de otro modo, Hippias, sino que, por nosotros y por las palabras que antes dijiste, contesta a lo que te pregunte Sócrates.

HIP. —Responderé, puesto que me lo pides tú. Bien, pregunta lo que quieras.

SÓC. —Deseo vehementemente, Hippias, examinar lo que ahora hemos dicho: si son, en verdad, mejores los que cometen faltas intencionadamente, que los que lo hacen involuntariamente. Pienso que para este examen procederíamos adecuadamente de este modo. Así pues, contéstame: ¿dices que hay algún corredor bueno?

HIP. —Sí, ciertamente.

[d] SÓC. —¿Y malo?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿No es bueno el que corre bien y malo el que corre mal?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿El que corre despacio corre mal y el que corre deprisa corre bien?

HIP. —Sí.

SÓC. —Luego en la carrera y en el correr, ¿la rapidez es lo bueno y la lentitud lo malo?

HIP. —¿Qué otra cosa va a ser?

SÓC. —¿Quién es mejor corredor, el que corre despacio intencionadamente o el que lo hace así contra su voluntad?

HIP. —El que lo hace intencionadamente.

SÓC. —¿Correr no es hacer algo?

HIP. —Lo es, en efecto.

SÓC. —Si es hacer algo, ¿no es también ejecutar algo?

HIP. —Sí. [e]

SÓC. —El que corre mal, ¿ejecuta esto en la carrera mal y de modo feo?

HIP. —Mal, con certeza.

SÓC. —¿El que corre lentamente corre mal?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿No es cierto que el buen corredor ejecuta esto, que es malo y feo, intencionadamente, y el mal corredor, involuntariamente?

HIP. —Así parece.

SÓC. —Luego en la carrera, ¿el que ejecuta cosas mal hechas involuntariamente es peor que el que las ejecuta voluntariamente?

HIP. —En la carrera, al menos, sí.

SÓC. —¿Y en la lucha? ¿Es mejor luchador el que cae voluntaria [374a] mente, o el

que cae involuntariamente?

HIP. —El que cae voluntariamente, según parece.

SÓC. —¿Es peor y más feo en la lucha caer, o derribar?

HIP. —Caer.

SÓC. —¿Luego también en la lucha el que ejecuta actos malos y feos voluntariamente es mejor luchador que el que los ejecuta involuntariamente?

HIP. —Así parece.

SÓC. — ¿Y en todos los otros ejercicios del cuerpo? ¿No es cierto que el mejor respecto al cuerpo es capaz de realizar ambas clases de cosas, las fuertes y las débiles, las feas y las bellas, de forma que, cuando [b] en lo que concierne al cuerpo se realizan cosas mal hechas, el mejor respecto al cuerpo las realiza voluntariamente, y el peor involuntariamente?

HIP. —Parece que es así en lo referente a la fuerza.

SÓC. —¿Y en cuanto a la buena apariencia, Hipias? ¿No es propio del mejor cuerpo tomar las posturas feas y malas voluntariamente, y es propio del peor cuerpo tomarlas involuntariamente? ¿Cómo piensas tú?

HIP. —Así.

SÓC. —Luego también la mala apariencia, cuando es voluntaria, proviene de la perfección del cuerpo, y cuando es involuntaria, proviene [c] de la imperfección.

HIP. —Así parece.

SÓC. —¿Qué dices respecto a la voz? ¿Cuál dices que es mejor, la que desentona voluntariamente o la que lo hace involuntariamente?

HIP. —La que desentona voluntariamente.

SÓC. —¿Es inferior la que desentona involuntariamente?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Qué preferirías tener, lo bueno o lo malo?

HIP. —Lo bueno.

SÓC. —¿Preferirías tener unos pies que cojearan voluntariamente, o involuntariamente?

HIP. —Voluntariamente.

[d] SÓC. —¿No es la cojera un defecto y una mala apariencia?

HIP. —Sí.

SÓC. —Y la miopía, ¿no es un defecto de los ojos?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Qué ojos querrías tú poseer y tener contigo, aquellos con los que voluntariamente ves poco y con estrabismo, o los ojos con los que esto sucede involuntariamente?

HIP. —Los ojos con los que veo voluntariamente.

SÓC. —¿Luego consideras tú que los órganos tuyos que trabajan mal voluntariamente son mejores que los que lo hacen involuntariamente?

HIP. —Sí, son mejores.

SÓC. —Por tanto, una sola afirmación abarca todo esto: no es deseable poseer,

porque son malos, los oídos, las narices, la boca y todos los [e] órganos de los sentidos que trabajan mal involuntariamente; en cambio, es deseable poseer, porque son buenos, los que lo hacen voluntariamente.

HIP. —Así me lo parece.

SÓC. —¿Y el uso de qué instrumentos es mejor, el de aquellos con los que se trabaja mal voluntariamente o el de aquellos con los que se trabaja mal involuntariamente? Por ejemplo, ¿es mejor un timón con el que se pilota mal sin quererlo o uno con el que se hace mal queriéndolo?

HIP. —Aquel con el que se hace mal queriéndolo.

SÓC. —¿No son lo mismo un arco, una lira, una flauta y todas las demás cosas?

HIP. —Dices la verdad.

[375a] SÓC. —La condición natural de un caballo con el que se cabalga mal voluntariamente, ¿es mejor que la de aquel con el que se hace mal esto involuntariamente?

HIP. —Seguramente.

SÓC. —Entonces, es mejor.

HIP. —Sí.

SÓC. —Así pues, con un caballo de buena condición se podría intencionadamente realizar las obras propias de esta buena condición en sentido contrario; en cambio, con el de mala condición natural se realizan éstas involuntariamente.

HIP. —Sin duda.

SÓC. —¿No sucede lo mismo con la condición natural del perro y con la de todos los otros animales?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Y qué, entonces? ¿El alma de un arquero es mejor si yerra el blanco voluntariamente, o si yerra involuntariamente?

HIP. —Si yerra voluntariamente. [b]

SÓC. —¿Luego es ésta mejor para el tiro con arco?

HIP. —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿el alma que yerra involuntariamente es peor que la que yerra voluntariamente?

HIP. —Al menos, en el tiro con arco.

SÓC. —¿Y en la medicina? ¿No es más conocedora de la medicina el alma que hace mal a los cuerpos voluntariamente?

HIP. —Sí.

SÓC. —Luego, en este arte, ésta es mejor que la que no lo hace voluntariamente.

HIP. —Sí, es mejor.

SÓC. —¿Qué, pues? Del mismo modo lo es la más conocedora del [c] arte de tocar la cítara y del arte de tocar la flauta; y respecto a todas las artes y los conocimientos, ¿no es mejor la que voluntariamente hace las cosas mal y torpemente y comete errores, y peor la que hace esto involuntariamente?

HIP. —Así parece.

SÓC. —Pero, ciertamente, preferiríamos como almas de los esclavos las que cometen errores y obran mal voluntariamente, más bien que las que hacen esto involuntariamente, en la idea de que son mejores para esto.

HIP. —Sí.

SÓC. —Y nuestra propia alma, ¿no quisiéramos que fuera lo mejor posible?

HIP. —Sí.

SÓC. —¿No es cierto que será mejor, si obra mal y comete errores [d] voluntariamente, que si lo hace involuntariamente?

HIP. —Sería horrible, Sócrates, que los que obran mal voluntariamente fueran mejores que los que obran mal contra su voluntad.

SÓC. —Sin embargo, así resulta de lo que hemos dicho.

HIP. —No, ciertamente, para mí.

SÓC. —Yo creía, Hipias, que también te parecía a ti así. Pero respóndeme de nuevo: ¿no es la justicia una fuerza o una ciencia, o bien lo uno y lo otro juntos? ¿O no es necesario que la justicia sea una de estas cosas?

HIP. —Sí es necesario.

[e] SÓC. —¿No es cierto que, si la justicia es una fuerza del alma, el alma más fuerte es más justa? En efecto, un alma así nos ha resultado ser mejor, amigo mío.

HIP. —Sí.

SÓC. —¿Y si es una ciencia? ¿No es más justa el alma más sabia, y es menos justa la menos sabia?

HIP. —Así resulta.

SÓC. —¿No es cierto que la más fuerte y la más sabia ha resultado [376a] ser mejor y más capaz de realizar ambas cosas, lo bueno y lo malo, en cualquier actividad?

HIP. —Sí.

SÓC. —Luego cuando realiza lo feo, lo realiza voluntariamente por su fuerza y por su arte; esto parece ser propio de la justicia: o bien lo bueno y lo malo, o una sola de estas dos cosas.

HIP. —Parece que sí.

SÓC. —Y el cometer injusticia es hacer mal, y no cometerla es hacer bien.

HIP. —Sí.

SÓC. —¿No es cierto que el alma más fuerte, cuando comete injusticia, lo hace voluntariamente y la mala, involuntariamente?

HIP. —Así parece.

[b] SÓC. —¿No es un hombre bueno el que tiene un alma buena, y es malo el que la tiene mala?

HIP. —Sí.

SÓC. —Luego es propio del hombre bueno cometer injusticia voluntariamente y del malo, hacerlo involuntariamente, si, en efecto, el hombre bueno tiene un alma buena.

HIP. —Pero, ciertamente, la tiene.

SÓC. —Luego el que comete errores voluntariamente y hace cosas malas e injustas, Hipias, si este hombre existe, no puede ser otro que el hombre bueno.

HIP. —No me es posible admitir eso, Sócrates.

SÓC. —Tampoco yo puedo admitirlo, Hippias, pero necesariamente nos resulta así ahora según nuestro razonamiento. Pero, como decía [c] antes, yo ando vacilante de un lado a otro respecto a estas cosas y nunca tengo la misma opinión. Y no es nada extraño que ande vacilante, yo y cualquier otro hombre inexperto. Pero el que también vosotros, los sabios, vaciléis, esto es ya tremendo para nosotros, que ni siquiera dirigiéndonos a vosotros vamos a cesar en nuestra vacilación.

¹ Éudico, hijo de Apemanto, citado a continuación, sin duda un ateniense seguidor de Hippias. Aparece también en *Hippias Mayor*, 286b.

² Aunque es más frecuente decir Ulises que Odiseo, ambos usos son correctos. La forma en esta traducción es Odiseo.

³ Olimpia fue el más afamado santuario de Grecia después del de Delfos. Enclavado en la región de Élide, al pie de la colina de Cronos, en el valle del Alfeo. La construcción del santuario comenzó a mediados del siglo VII a.C. Los famosos juegos olímpicos, las Olimpiadas, se remontan sin duda hasta finales del segundo milenio a.C. No obstante, su fecha histórica es el año 776 a.C., en que comienza el registro del vencedor en la carrera y la introducción de la tregua olímpica que debían observar todos los griegos. Al celebrarse regularmente cada cuatro años, fueron las olimpiadas una base aceptada para la fijación cronológica, hasta su definitiva supresión en la época del emperador romano Teodosio.

⁴ Las *Súplicas* es el nombre dado a una parte del canto IX de la *Iliada*. Odiseo, Ayante y Fénix tratan de apaciguar la ira de Aquiles.

⁵ Laertiada, hijo de Laertes, que era el padre de Odiseo. El fragmento citado son los versos 308-314 del indicado canto IX de la *Iliada*.

⁶ Son los vv. 357-363 del canto IX de la *Iliada*.

⁷ Las naves se sacaban a tierra por medio de rodillos para evitar daños en la madera. Alrededor de sus tiendas y sus naves vivían los guerreros y sus jefes.

⁸ Enosigeo es un epíteto de Posidón, «sacudidor de la tierra».

⁹ Ptía es la patria de Aquiles, en el valle del Esperquio, en el noroeste de Grecia.

¹⁰ En el canto I de la *Iliada*, vv. 169-171.

¹¹ Son los vv. 650-655 del canto IX de la *Iliada*.

¹² Tetis, una de las nereidas, madre de Aquiles.

¹³ Platón sigue la tradición al hacer de Quirón el educador de Aquiles, en tanto que Homero sólo le asigna la parte correspondiente a la medicina, dejando a Fénix el resto de su educación.

¹⁴ Se simula una resistencia de Hippias a seguir la conversación. En vista de ello, Sócrates le pide a Éudico que persuada a Hippias para continuar.

HIPIAS MAYOR
Traducción y notas de
JULIO CALONGE

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la versión española se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1974).

SÓCRATES, HIPIAS

SÓCRATES —Elegante y sabio Hippias, ¿cuánto tiempo hace que no has [281a] venido a Atenas?

HIPIAS —No tengo tiempo, Sócrates. Cuando Élide tiene que negociar algo con alguna ciudad, siempre se dirige a mí en primer lugar entre los ciudadanos y me elige como embajador, porque considera que soy el más idóneo juez y mensajero de las conversaciones que se llevan a cabo entre las ciudades. En efecto, en muchas ocasiones [b] he ido como embajador a diversas ciudades, pero las más de las veces, por muchos e importantes asuntos, he ido a Lacedemonia; por lo cual, y vuelvo a tu pregunta, no vengo con frecuencia a estos lugares.

SÓC. —Esto es ser de verdad un hombre sabio y perfecto, Hippias. Lo digo, porque tú eres capaz de recibir privadamente mucho dinero de los jóvenes y de hacerles un beneficio mayor del que tú [c] recibes, y también porque eres capaz, públicamente, de prestar servicios a tu ciudad, como debe hacer un hombre que está dispuesto a no ser tenido en menos, sino a alcanzar buena opinión entre la mayoría. Ahora, Hippias, ¿cuál es realmente la causa de que los antiguos, cuyos nombres son famosos por su sabiduría: Pítaco,¹ Bías, Tales de Mileto y los de su escuela, e incluso los más recientes hasta Anaxágoras,² todos o casi todos, se hayan mantenido alejados de los asuntos públicos?

HIP. —¿Qué otra razón crees, Sócrates, sino que eran débiles e [d] incapaces de llegar con su espíritu a ambas cosas, la actividad pública y la privada?

SÓC. —Luego, por Zeus, así como las otras artes han progresado y, en comparación con los artesanos de hoy, son inhábiles los antiguos, ¿así también debemos decir que vuestro arte de sofistas ha avanzado y que son inferiores a vosotros los antiguos sabios?

HIP. —Hablas muy acertadamente.

SÓC. —Por tanto, Hippias, si ahora resucitara Bías, se expondría a [282a] la risa frente a vosotros, del mismo modo que los escultores dicen que Dédalo,³ si viviera ahora y realizara obras como las que le hicieron famoso, quedaría en ridículo.

HIP. —Así es, Sócrates, como tú dices. Sin embargo, yo acostumbro alabar antes y más a los antiguos y a los anteriores a nosotros que a los de ahora, para evitar la envidia de los vivos y por temor al enojo de los muertos.

SÓC. —Piensas y reflexionas acertadamente, según creo. Puedo [b] añadir a tu idea mi testimonio de que dices verdad y de que, en realidad, vuestro arte ha progresado en lo que se refiere a ser capaces de realizar la actividad pública junto con la privada. En efecto, Gorgias,⁴ el sofista de Leontinos, llegó aquí desde su patria en misión pública, elegido embajador en la idea de que era el más idóneo de los leontinos para negociar los asuntos públicos; ante el pueblo, dio la impresión de que hablaba muy bien, y en privado, en sesiones de exhibición y dando lecciones a los jóvenes, consiguió llevarse mucho [c] dinero de esta ciudad. Y si quieres otro caso, ahí está el amigo Pródico; ha venido muchas veces en otras ocasiones para asuntos públicos, y la última vez, recientemente, llegado desde Ceos en misión pública, habló en el Consejo⁵ y mereció gran estimación, y

en privado, en sesiones de exhibición y dando lecciones a los jóvenes, recibió cantidades asombrosas de dinero. Ninguno de aquellos antiguos juzgó nunca conveniente cobrar dinero como remuneración ni hacer exhibiciones de su sabiduría ante cualquier clase de hombres. Tan simples eran, y así les pasaba inadvertido cuán digno de estimación [d] es el dinero. Cada uno de éstos de ahora saca más dinero de su saber, que un artesano, sea el que fuere, de su arte, y más que todos, Protágoras.

HIP. —No conoces lo bueno, Sócrates, acerca de esto. Si supieras cuánto dinero he ganado yo, te asombrarías. No voy a citar otras ocasiones, pero una vez llegué a Sicilia, cuando Protágoras se encontraba [e] allí rodeado de estimación, y, siendo él un hombre de más edad y yo muy joven, en muy poco tiempo recibí más de ciento cincuenta minas; de un solo lugar muy pequeño, de Inico, más de veinte minas. Llegando a casa con ese dinero se lo entregué a mi padre, y él y los demás de la ciudad quedaron asombrados e impresionados. En resumen, creo que yo he ganado más dinero que otros dos sofistas cualesquiera juntos, sean los que sean.

SÓC. —Muy bien, Hípias; es una gran prueba de tu sabiduría y de la sabiduría de los hombres de ahora en comparación con los antiguos [283a] y de cuán diferentes eran éstos. Según tus palabras, era grande la ignorancia de los antiguos. Dicen que a Anaxágoras, por ejemplo, le aconteció lo contrario. Habiéndole dejado en herencia mucho dinero, no lo cuidó y lo perdió todo; tan neciamente ejercía la sofística. Dicen también cosas semejantes de otros antiguos. Me parece que con esto aportas un buen testimonio de la sabiduría de los actuales en comparación con la de los de antes, y es opinión de muchos que el verdadero [b] sabio debe ser sabio para sí mismo y que, por tanto, es sabio el que más dinero gana. Sea ya suficiente lo dicho. Respóndeme a este punto: ¿de cuál, de entre las muchas ciudades a las que vas, has conseguido más dinero? ¿Es quizás evidente que de Lacedemonia, adonde has ido con mayor frecuencia?

HIP. —No, por Zeus, Sócrates.

SÓC. —¿Qué dices? ¿De donde menos?

HIP. —Nunca nada, en absoluto. [c]

SÓC. —Dices algo prodigioso y extraño, Hípias. Dime, ¿acaso tu sabiduría no es capaz de hacer mejores para la virtud a los que están en contacto con ella y la aprenden?

HIP. —Sí, mucho, Sócrates.

SÓC. —¿Es que eres capaz de hacer mejores a los hijos de los habitantes de Inico, y te es imposible hacerlo con los hijos de los espartiatas?

HIP. —Está lejos de ser así, Sócrates.

SÓC. —¿Es que, realmente, los siciliotas desean hacerse mejores, y los lacedemonios no?

[d] HIP. —En absoluto; también los lacedemonios, Sócrates.

SÓC. —¿Acaso evitaron tu enseñanza por falta de dinero?

HIP. —Sin duda, no; puesto que lo tienen en abundancia.

SÓC. —¿Qué razón puede haber, entonces, para que, deseándolo ellos y teniendo dinero, y siendo tú capaz de reportarles la mayor utilidad, no te hayan despedido cargado de dinero? Quizá sea esta otra razón, ¿acaso los lacedemonios no darían educación a sus

hijos mejor que tú? ¿Debemos decir esto así y tú estás de acuerdo?

[e] HIP. —De ningún modo.

SÓC. —¿Acaso no eras capaz de convencer a los jóvenes en Lacedemonia de que progresarían más recibiendo tus lecciones que las de sus conciudadanos, o no te fue posible persuadir a sus padres de que debían confiártelos a ti, en lugar de ocuparse ellos de sus hijos, si es que tienen interés por ellos? Pues no creo que impidieran por envidia que sus hijos se hicieran mejores.

HIP. —Tampoco yo creo que por envidia.

SÓC. —Sin embargo, Lacedemonia tiene buenas leyes.

HIP. —Ciertamente.

[284a] SÓC. —Pues en las ciudades con buenas leyes, lo más apreciado es la virtud.

HIP. —Sin duda.

SÓC. —Y tú sabes transmitirla a otros mejor que nadie.

HIP. —Con mucho, Sócrates.

SÓC. —Ciertamente, el que mejor sabe transmitir el arte de la hípica, ¿acaso no sería apreciado en Tesalia más que en el resto de Grecia y recibiría más dinero, y lo mismo en cualquier parte donde se tomara con interés este arte?

HIP. —Eso parece.

SÓC. —El que es capaz de proporcionar las más valiosas enseñanzas [b] para la virtud, ¿no alcanzará los mayores honores y ganará, si quiere, la mayor cantidad de dinero en Lacedemonia y en cualquier ciudad griega que tenga buenas leyes? ¿O tú crees, amigo, que más bien en Sicilia y en la ciudad de Inico? ¿Debemos creer eso, Hippias? Pues, si tú lo aconsejas, debo hacerte caso.

HIP. —No es tradición de los lacedemonios, Sócrates, cambiar las leyes ni educar a sus hijos contra las costumbres.

SÓC. —¿Qué dices? ¿No es tradición para los lacedemonios obrar [c] rectamente, sino erróneamente?

HIP. —Yo no lo afirmaré, Sócrates.

SÓC. —¿No es verdad que obrarían rectamente educando a los jóvenes mejor, en vez de hacerlo peor?

HIP. —Sí, rectamente. Pero no es legal para ellos dar una educación que venga del extranjero; puesto que, sábelo bien, si algún otro, alguna vez, recibiera dinero allí por la educación, yo recibiría mucho más. Por lo menos, les gusta oírme y me alaban; pero, como digo, no es esa la ley.

SÓC. —¿Dices tú, Hippias, que la ley es un perjuicio, o un beneficio [d] para la ciudad?

HIP. —Se establece, creo yo, para beneficio, pero alguna vez también perjudica, cuando la ley se hace mal.

SÓC. —¿Qué podemos decir? ¿Los legisladores no establecen la ley en la idea de que es el mayor bien para la ciudad y de que sin ella es imposible gobernar en buen orden?

HIP. —Dices la verdad.

SÓC. —Luego cuando los que intentan establecer las leyes no alcanzan el bien,

tampoco alcanzan lo justo ni la ley. ¿Qué dices tú?

HIP. —Con un razonamiento exacto, Sócrates, así es; sin embargo, la gente no suele expresarlo así. [e]

SÓC. —¿Quiénes, Hippias, los que saben, o los que no saben?

HIP. —La mayoría de los hombres.

SÓC. —¿Son éstos, la mayoría, los que conocen la verdad?

HIP. —De ningún modo.

SÓC. —Pero, al menos, los que saben consideran que, en verdad, es más propio de la ley para todos los hombres producir beneficio, que perjuicio. ¿No estás de acuerdo?

HIP. —Sí, estoy de acuerdo en que en verdad eso es más propio de la ley.

SÓC. —¿Luego esa es la verdad y es así como creen los que saben?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —De todos modos, para los lacedemonios, como tú dices, es más beneficioso recibir la educación dada por ti, aun siendo ésta extranjera, [285a] que recibir la de su propio país.

HIP. —Y digo la verdad.

SÓC. —E, incluso, que lo más beneficioso es lo más propio de la ley; ¿dices también eso, Hippias?

HIP. —Lo he dicho, en efecto.

SÓC. —Luego, según tu razonamiento, para los hijos de los lacedemonios es más propio de la ley recibir la educación de Hippias y es contra la ley recibirla de sus padres, puesto que, en realidad, van a recibir más beneficio de ti.

HIP. —Ciertamente lo van a recibir, Sócrates.

[b] SÓC. —Luego infringen la ley los lacedemonios no dándote dinero ni confiándote a sus hijos.

HIP. —Estoy de acuerdo en esto; pues me parece que hablas en mi favor y no debo oponerme.

SÓC. —Así pues, amigo, encontramos que los lacedemonios infringen la ley y, aún más, lo hacen en asunto de máxima importancia; ellos, que parecen ser los más respetuosos de la ley. Pero, por los dioses, Hippias, te alaban y les gusta oír lo que tú expones. ¿Qué es ello? ¿Es, sin duda, lo que [c] tan bellamente sabes, lo referente a los astros y los fenómenos celestes?

HIP. —De ningún modo; eso no lo soportan.

SÓC. —¿Les gusta oírte hablar de geometría?

HIP. —En modo alguno; puesto que, por así decirlo, muchos de ellos ni siquiera conocen los números.

SÓC. —Luego están muy lejos de seguir una disertación tuya sobre cálculo.

HIP. —Muy lejos, sin duda, por Zeus.

SÓC. —¿Les hablas, por cierto, de lo que tú sabes distinguir con [d] mayor precisión que nadie, del valor de las letras, de las sílabas, de los ritmos y las armonías?

HIP. —¿De qué armonías y letras, amigo?

SÓC. —¿Qué es, ciertamente, lo que ellos te escuchan con satisfacción y por lo que

te alaban? Dímelo tú mismo, ya que yo no consigo dar con ello.

HIP. —Escuchan con gusto lo referente a los linajes, los de los héroes y los de los hombres, Sócrates, y lo referente a las fundaciones de ciudades, cómo se construyeron antiguamente y, en suma, todos los [e] relatos de cosas antiguas, hasta el punto de que yo mismo he tenido que estudiar y practicar a fondo todos estos temas.

SÓC. —Por Zeus, suerte tienes, Hippias, de que los lacedemonios no sientan gusto en que se les recite la nómina de nuestros arcontes desde Solón; de ser así, tendrías buen trabajo para aprendértela.

HIP. —¿De qué, Sócrates? Si oigo una sola vez cincuenta nombres, los recuerdo.

SÓC. —Es verdad; no tenía en cuenta que tú dominas la mnemotecnia. Así que supongo que, con razón, los lacedemonios lo pasan [286a] bien contigo, que sabes muchas cosas, y te tienen, como los niños a las viejas, para contarles historias agradables.

HIP. —Sí, por Zeus, Sócrates; al tratar de las bellas actividades que debe un joven ejercitar, hace poco fui muy alabado allí. Acerca de ello tengo un discurso muy bellamente compuesto, bien elaborado sobre todo en la elección de las palabras. Éste es, poco más o menos, el argumento y el comienzo. Después de que fue tomada Troya, dice el discurso que Neoptólemo preguntó a Néstor cuáles eran las actividades buenas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hombre [b] alcanzara la mayor estimación. A continuación, habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas y de acuerdo con las costumbres. He expuesto este discurso en Lacedemonia y tengo la intención de exponerlo aquí, pasado mañana, en la escuela de Fidóstrato, así como otros temas que merecen oírse. Me lo ha pedido Éudico,⁶ el hijo de Apemanto. Procura estar allí tú y llevar a otros que sean capaces [c] de escuchar y juzgar lo que yo diga.

SÓC. —Así será, Hippias, si lo quiere la divinidad. Sin embargo, respóndeme ahora brevemente sobre esta cuestión, pues me lo has recordado con oportunidad. Recientemente, Hippias, alguien me llevó a una situación apurada en una conversación, al censurar yo unas cosas por feas y alabar otras por bellas, haciéndome esta pregunta de un modo insolente: «¿De dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello?». Yo, [d] por mi ignorancia, quedé perplejo y no supe responderle convenientemente. Al retirarme de la conversación estaba irritado conmigo mismo y me hacía reproches, y me prometí que, tan pronto como encontrara a alguno de vosotros, los que sois sabios, le escucharía, aprendería y me ejercitaría, e iría de nuevo al que me había hecho la pregunta para volver a empezar la discusión. En efecto, ahora, como dije, llegas con oportunidad. Explicame adecuadamente qué es lo bello en sí mismo y, al responderme, procura hablar con la máxima exactitud, [e] no sea que, refutado por segunda vez, me exponga de nuevo a la risa. Sin duda, tú lo conoces claramente y éste es un conocimiento insignificante entre los muchos que tú tienes.

HIP. —Sin duda insignificante, por Zeus, Sócrates, y sin importancia alguna, por así decirlo.

SÓC. —Luego lo aprenderé fácilmente y ya nadie me refutará.

HIP. —Ciertamente, nadie; de lo contrario, sería mi saber desdeñable [287a] y al alcance de cualquiera.

SÓC. —Buenas son tus palabras, por Hera, Hippias, si vamos a dominar a ese individuo. Pero ¿no hay inconveniente en que yo lo imite y que, cuando tú respondas, objete los razonamientos? En efecto, tengo alguna práctica de esto. Si no te importa, quiero hacerte objeciones para aprender con más seguridad.

HIP. —Pues bien, hazlo. En efecto, como decía ahora, la cuestión [b] no es importante y yo podría enseñarte a responder a preguntas incluso mucho más difíciles que ésta, de modo que ningún hombre sea capaz de refutarte.

SÓC. —¡Ay, qué bien hablas! Pero, puesto que tú me animas, me voy a convertir lo más posible en ese hombre y voy a intentar preguntarte. Porque, si tú le expusieras a él este discurso que dices sobre las ocupaciones bellas, te escucharía y, en cuanto terminaras de hablar, [c] no te preguntaría más que sobre lo bello, pues tiene esa costumbre, y te diría: «Forastero de Élide, ¿acaso no son justos los justos por la justicia?». Responde, Hippias, como si el que te interroga fuera él.

HIP. —Responderé que por la justicia.

SÓC. —¿Luego existe esto, la justicia?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —Luego también los sabios son sabios por la sabiduría y todas las cosas buenas lo son por el bien.

HIP. —¿Cómo no?

SÓC. —Por cierto, estas cosas existen, puesto que no sería así si no existieran.

HIP. —Ciertamente, existen.

SÓC. —¿Acaso las cosas bellas no son bellas por lo bello?

HIP. —Sí, por lo bello.

[d] SÓC. —¿Existe lo bello?

HIP. —Existe. ¿Cómo no va a ser así?

SÓC. —Dirá él: «Dime, forastero, ¿qué es lo bello?».

HIP. —¿Acaso el que hace esta pregunta, Sócrates, quiere saber qué es bello?

SÓC. —No lo creo, sino qué es lo bello, Hippias.

HIP. —¿Y en qué difiere una cosa de otra?

SÓC. —¿Te parece que no hay ninguna diferencia?

HIP. —Ciertamente, no hay ninguna.⁷

SÓC. —Sin embargo, es evidente que tú lo sabes mejor. A pesar de eso, amigo, reflexiona. No te pregunta qué es bello, sino qué es lo [e] bello.

HIP. —Ya entiendo, amigo; voy a contestarte qué es lo bello y es seguro que no me refutará. Ciertamente, es algo bello, Sócrates, sábelo bien, si hay que decir la verdad, una doncella⁸ bella.

SÓC. —¡Por el perro, Hippias, que has contestado bella y brillantemente! ¿Es cierto que, si respondo eso, habré contestado a la pregunta [288a] correctamente y que no hay riesgo de que se me refute?

HIP. —¿Cómo podrías ser refutado, Sócrates, en una cosa en la que todos los

hombres piensan lo mismo y todos los oyentes confirmarían que tienes razón?

SÓC. —Bien, ciertamente lo harán. Deja, Hippias, que yo examine para mis adentros lo que dices. Nuestro hombre me hará, poco más o menos, esta pregunta: «¡Ea!, Sócrates, contesta. ¿Todas las cosas que tú afirmas que son bellas, sólo son bellas si existe lo bello en sí mismo?». Yo diré que si una doncella hermosa es una cosa bella, hay algo por lo que estas cosas son bellas.

HIP. —¿Crees, en efecto, que él intentará aún argumentar que no [b] es bello lo que tú dices y que, si lo intenta, no quedará en ridículo?

SÓC. —Sé bien que lo intentará, admirable amigo. El resultado nos mostrará si va a quedar en ridículo al intentarlo. Quiero manifestarte lo que él nos va a decir.

HIP. —Dilo ya.

SÓC. —«¡Qué agradable eres, Sócrates! —dirá él—. ¿No es algo bello una yegua bella a la que incluso el dios ha alabado en el oráculo?» ¿Qué le contestaremos, Hippias? ¿No es cierto que debemos decir [c] que también le yegua, la que es bella, es algo bello? ¿Cómo nos atreveríamos a negar que lo bello no es bello?

HIP. —Tienes razón, Sócrates, puesto que también el dios dice esto con verdad. En efecto, en mi tierra hay yeguas muy bellas.

SÓC. —«Sea —dirá él—. ¿Y una lira bella no es algo bello?» ¿Decimos que sí, Hippias?

HIP. —Sí.

SÓC. —Él dirá a continuación, y lo sé casi seguro fundándome en su modo de ser: «Y una olla bella, ¿no es acaso algo bello?».

[d] HIP. —Pero, ¿quién es ese hombre, Sócrates? Un mal educado para atreverse a decir palabras vulgares en un tema serio.

SÓC. —Así es él, Hippias, desaliñado, grosero, sin otra preocupación que la verdad. Pero, sin embargo, hay que responderle, y yo me adelanto a hacerlo. Si un buen alfarero hubiera dado forma a la olla, alisada, redonda y bien cocida, como algunas bellas ollas de dos asas, de las que caben seis *coes*,⁹ tan bellas, si preguntara por una olla así, [e] habría que admitir que es bella. ¿Cómo diríamos que no es bello lo que es bello?

HIP. —De ningún modo, Sócrates.

SÓC. —«¿También, dirá él, una olla bella es algo bello?» Contesta.

HIP. —Así es, Sócrates, creo yo. También es bella esta vasija si está bien hecha, pero, en suma, esto no merece ser juzgado como algo bello en comparación a una yegua, a una doncella y a todas las demás cosas bellas.

[289a] SÓC. —Está bien. Ya comprendo, Hippias, que entonces nosotros debemos responder lo siguiente al que nos hace tal pregunta: «Amigo, tú ignoras que es verdad lo que dice Heráclito,¹⁰ que, sin duda, el más bello de los monos es feo en comparación con la especie humana y que la olla más bella es fea en comparación con las doncellas, según dice Hippias, el sabio». ¿No es así, Hippias?

HIP. —Exactamente, Sócrates; has respondido correctamente.

SÓC. —Escucha. Yo sé que tras esto él dirá: «Pero ¿qué dices, Sócrates? [b] Si alguien compara a las doncellas con las diosas, ¿no experimentará lo mismo que al

comparar las ollas con las doncellas? ¿No es cierto que la doncella más bella parecerá fea? ¿Acaso no dice también Heráclito, a quien tú citas, que el hombre más sabio comparado con los dioses, parece un mono en sabiduría, en belleza y en todas las demás cosas?». ¿Debemos admitir, Hippias, que la doncella más bella es fea en comparación con las diosas?

HIP. —¿Quién podría oponerse a eso, Sócrates?

[c] SÓC. —Pues bien, si admitimos esto, se reirá y dirá: «¿Tienes presente, Sócrates, lo que se te preguntó?». Yo le diré que se me preguntaba qué era realmente lo bello en sí mismo. A continuación él dirá: «¿Se te pregunta por lo bello y tú respondes con lo que precisamente no es más bello que feo, según tú mismo dices?». «Así parece» —diré yo. ¿Es que tú me aconsejas decir algo, amigo?

HIP. —Digo eso mismo; y, ciertamente, él dirá verdad al decir que con relación a los dioses la raza humana no es bella.

SÓC. —«Si te hubiera preguntado desde el principio —dirá él—, qué cosa es bella y a la vez fea y tú me hubieras respondido lo que [d] ahora, habrías contestado correctamente. ¿Crees tú aún que lo bello en sí, eso con lo que todas las demás cosas se adornan y aparecen bellas cuando se les une esta especie, es una doncella, una yegua o una lira?»

HIP. —Ciertamente, Sócrates, no hay cosa más sencilla que darle una respuesta, si él busca qué cosa es lo bello con lo que se adornan todas las demás cosas y aparecen bellas al añadirseles esto. En efecto, este hombre es muy simple y no entiende nada de objetos bellos. Si le [e] respondes que lo bello por lo que él pregunta no es otra cosa que el oro, se quedará confuso y no intentará refutarte. Pues todos sabemos que a lo que esto se añade, aunque antes pareciera feo, al adornarse con oro, aparece bello.

SÓC. —No conoces al hombre, Hippias, no sabes cuán sorprendente es y cómo no acepta fácilmente nada.

HIP. —¿Qué tiene que ver eso, Sócrates? Lo que está perfectamente dicho tiene que aceptarlo, y si no lo acepta, quedará en ridículo. [290a]

SÓC. —Excelente Hippias, ciertamente no sólo no aceptará esta respuesta, sino que se burlará mucho de mí y me dirá: «Tú, gran ciego, ¿crees que Fidias es un mal artista?». Yo le diré que de ningún modo lo creo.

HIP. —Y dirás bien, Sócrates.

SÓC. —Sin duda. Pero, cuando yo reconozca que Fidias es buen artista, a continuación él me dirá: «¿Desconocía Fidias esta especie de lo bello de que tú hablas?». «¿En qué te fundas?» —le diré yo. [b] Me contestará: «En que no hizo de oro los ojos de Atenea¹¹ ni el resto del rostro, ni tampoco los pies ni las manos, si realmente tenían que parecer muy bellos al ser de oro, sino que los hizo de marfil; es evidente que cometió este error por ignorancia, al desconocer, en efecto, que es el oro lo que hace bellas todas las cosas a las que se añade». Si me contesta esto, ¿qué le debemos responder, Hippias?

HIP. —No es difícil: le diremos que obró rectamente. En efecto, [c] también el marfil es bello, creo yo.

SÓC. —Él va a decir: «¿Por qué no hizo de marfil el espacio entre los dos ojos sino

de mármol, tras haber buscado una clase de mármol lo más parecida al marfil? ¿Acaso también el mármol bello es también una cosa bella?». ¿Diremos que sí, Hipias?

HIP. —Lo diremos, al menos cuando su uso es adecuado.

SÓC. —Cuando no es adecuado, ¿es feo? ¿Debo admitirlo, o no?

HIP. —Acepta que es feo cuando no es adecuado.

[d] SÓC. —«¿No es cierto, dirá él, que el marfil y el oro, sabio Sócrates, cuando son adecuados hacen que las cosas aparezcan bellas y cuando no son adecuados, feas?» ¿Negamos, o admitimos que él dice la verdad?

HIP. —Vamos a admitir que lo que es adecuado a cada cosa, eso la hace bella.

SÓC. —«¿Qué es lo adecuado —dirá él—, cuando se hace hervir, llena de hermosas legumbres, la bella olla de la que acabamos de hablar: una cuchara de oro o de madera de higuera?»

HIP. —¡Por Heracles!, ¿qué hombre es ése, Sócrates? ¿No quieres [e] decirme quién es?

SÓC. —No lo conocerías si te dijera el nombre.

HIP. —Pues incluso ahora, ya sé que es un hombre falto de instrucción.

SÓC. —Es muy molesto, Hipias. Sin embargo, ¿qué le vamos a decir? ¿Cuál de las dos cucharas es adecuada a la legumbre y a la olla? ¿No es evidente que la de madera de higuera? Da más aroma a la legumbre y, además, amigo, no nos podría romper la olla ni derramaría la verdura ni apagaría el fuego dejando sin un plato muy agradable a los que iban a comer. En cambio, la de oro podría hacer todas estas cosas, de manera que, según parece, podemos decir que la de madera de [291a] higuera es más adecuada que la de oro, a no ser que tú digas otra cosa.

HIP. —En efecto, es más adecuada, Sócrates; no obstante, yo no dialogaría con un hombre que hace ese tipo de preguntas.

SÓC. —Haces bien, amigo. No sería adecuado para ti contaminarte con tales palabras, un hombre como tú, tan bien vestido, que usa un calzado tan bello y que tiene buena reputación entre los griegos por su sabiduría. En cambio, para mí no existe dificultad en mezclarme con [b] este hombre. Así pues, instrúyeme previamente y responde en mi favor: «Si la cuchara de madera de higuera es más adecuada que la de oro —dirá nuestro hombre—, ¿no es cierto que será también más bella, puesto que has admitido, Sócrates, que lo adecuado es más bello que lo no adecuado?». ¿Debemos admitir, Hipias, que la cuchara de madera de higuera es más bella que la de oro?

HIP. —¿Quieres que te diga lo que puedes decir que es lo bello y librate de tantas palabras?

SÓC. —Sí que quiero. Pero no antes de que me digas cuál de las dos cucharas de que acabamos de hablar debo decirle a él que es adecuada [c] y más bella.

HIP. —Si quieres, respóndele que la hecha de higuera.

SÓC. —Di, pues, ahora lo que ibas a decir antes. Pues con esta respuesta, si digo que lo bello es el oro, no va a resultar, según me parece, más bello el oro que la madera de higuera. Vamos a lo de ahora. ¿Qué dices, de nuevo, que es lo bello?

HIP. —Voy a decírtelo. Me parece que tú tratas de definir lo bello [d] como algo tal

que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte.

SÓC. —Exactamente, Hippias. Ahora lo comprendes muy bien.

HIP. —Escucha. Con respecto a lo que voy a decir, sábelo bien, si alguien tiene algo que objetar, di que yo no entiendo nada.

SÓC. —Habla en seguida, por los dioses.

HIP. —Digo, en efecto, que, para todo hombre y en todas partes, lo más bello es ser rico, tener buena salud, ser honrado por todos los griegos, llegar a la vejez, dar buena sepultura a sus padres fallecidos y [e] ser enterrado bella y magníficamente por los propios hijos.

SÓC. —¡Ay! ¡Ay, Hippias! Ciertamente, has hablado de un modo maravilloso, grandioso y digno de ti. Por Hera, yo te admiro y creo que, en la medida en que te es posible, me ayudas amistosamente; pero no damos en el blanco con nuestro hombre, sino que ahora se reirá más de nosotros; sábelo bien.

HIP. —Peligrosa risa, Sócrates, pues, si no tiene nada que decir a esto y se ríe, se ridiculizará a sí mismo y será objeto de risa por parte [292a] de los presentes.

SÓC. —Tal vez sea así, pero quizá, según yo presumo, por esta respuesta es probable que no solamente se ría de mí.

HIP. —¿Qué entonces?

SÓC. —Que si casualmente tiene un bastón y no me aparto, huyendo de él, intentará a buen seguro alcanzarme.

HIP. —¿Qué dices? ¿Es de algún modo ese hombre tu dueño y, al hacerlo, no será detenido y condenado? ¿Vuestra ciudad no está sujeta [b] a leyes y permite que los ciudadanos puedan golpearse unos a otros injustamente?

SÓC. —En modo alguno lo permite nuestra ciudad.

HIP. —Luego será condenado, si te golpea injustamente.

SÓC. —No me parece que injustamente, Hippias. No lo pienso así, sino justamente, si le doy esa contestación.

HIP. —Pues bien, también me lo parece a mí, puesto que tú mismo lo crees.¹²

SÓC. —¿Puedo decirte por qué creo que me golpearía con justicia, si le contestara eso? ¿Acaso también tú me vas a golpear sin juzgarme? ¿O vas a escuchar mis palabras?

[c] HIP. —Sería indigno, Sócrates, que no te escuchara. ¿Qué vas a decir?

SÓC. —Voy a hablar del mismo modo que antes, intentando imitarle, para no dirigirte palabras duras e insólitas como las que él me dirigirá a mí. Ten por seguro que me dirá: «Dime, Sócrates, ¿crees que recibirás golpes injustamente, tú que has cantado tal ditirambo de modo tan desafinado y te has apartado tanto de la pregunta?». «¿Cómo es eso?» —le diré yo. «¿Que cómo? —me dirá—. ¿Es que no eres capaz de acordarte de que yo te preguntaba qué es lo bello en sí mismo, [d] aquello que añadido a cualquier cosa hace que ésta sea bella: piedra, madera, hombre, dios, una acción o un conocimiento cualquiera? Yo, amigo, pregunto qué es la belleza en sí, y no puedo con mis gritos llegar a ti más que si tuviera a mi lado una piedra, una rueda de molino sin oídos ni cerebro.» ¿Acaso no te enfadarías, Hippias, si, llevado por el temor, respondiera yo a estas palabras: «Es Hippias el que dice que esto [e] es lo bello, aunque yo le había

preguntado, como tú a mí, qué es bello para todos y siempre». ¿Qué dices? ¿No te vas a enfadar, si digo esto?

HIP. —Yo sé con certeza, Sócrates, que lo que yo he dicho es bello y se presentará como bello para todos.

SÓC. —«¿Lo será en lo futuro? —dirá él—. Pues lo bello es bello siempre.»

HIP. —Sin duda.

SÓC. —«¿Luego lo era también en el pasado?» —dirá el hombre.

HIP. —También lo era.

SÓC. —«¿No es verdad que el forastero de Élide decía —dirá él— que era bello para Aquiles ser enterrado después de sus padres, y también [293a] para Éaco, su abuelo, y para los otros nacidos de dioses y para los mismos dioses?»

HIP. —¿Qué dices? Vete al diablo. Estas preguntas del hombre ni siquiera son reverentes.

SÓC. —¿Qué podemos hacer? Afirmar que esto es así, cuando otro lo pregunta, ¿no es muy irreverente?

HIP. —Quizás.

SÓC. —Quizá también tú eres el que dice que, siempre y para todos, es bello ser enterrado por sus hijos y enterrar a los padres. ¿Acaso no era también uno de ellos Heracles¹³ y todos lo que ahora hemos nombrado?

HIP. —Pero yo no hablaba de los dioses.

SÓC. —Ni de los héroes, según parece. [b]

HIP. —Ni de cuantos eran hijos de dioses.

SÓC. —Pero ¿de los que no lo eran?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —Y bien, con arreglo a tus palabras era indigno, impío y vergonzoso, según parece, para Tántalo,¹⁴ Dárdano y Zeto; en cambio, era bello para Pélope y los otros así nacidos.

HIP. —Eso pienso.

SÓC. —«Así pues, piensas ahora —me dirá él—, lo que antes negabas, es decir, que ser enterrado por los hijos tras haber enterrado a los padres es, para algunos y en algunas ocasiones, feo. Más aún, que, según [c] parece, no es posible que eso llegue a ser y realmente sea algo bello para todos. De manera que este argumento ha sufrido el mismo inconveniente que los tratados antes, los de la doncella y la olla, y, de manera aún más ridícula que aquéllos, es bello para unos y no lo es para otros. Por ahora, me dirá él, aún no eres capaz, Sócrates, de dar una respuesta a la pregunta de qué es lo bello.» Estos reproches y otros por el estilo me hará con justicia, si le contesto como tú dices. En efecto, Hipias, casi siempre dialoga conmigo así poco más o menos; otras veces [d] se compadece de mi inexperiencia e ignorancia y él mismo adelanta algo determinado y me pregunta si me parece que eso es lo bello, y lo mismo acerca de cualquier cosa que eventualmente pregunte y se refiera al objeto de nuestra conversación.

HIP. —¿En qué sentido dices eso, Sócrates?

SÓC. —Voy a explicártelo. «¡Oh, incomprensible Sócrates! —me dice él—, deja de

darle tales contestaciones; son, en efecto, demasiado simples y refutables. En cambio, examina si te parece que es bello [e] lo que ahora objetábamos en la respuesta, cuando decíamos que el oro es bello para las cosas que es adecuado y no lo es para las que no es adecuado, y así todas las otras cosas a las que esto se añade. Examina lo adecuado en sí y la naturaleza de lo adecuado en sí, por si lo bello es precisamente esto.» Yo tengo la costumbre de aceptarle en cada ocasión estas propuestas. No sé qué decirle. Así pues, ¿te parece que lo adecuado es bello?

HIP. —Totalmente, Sócrates.

SÓC. —Examinémoslo, no sea que nos equivoquemos.

HIP. —Debemos examinarlo.

SÓC. —Velo, pues. ¿Decimos que lo adecuado es lo que, al ser añadido, [294a] hace que cada una de las cosas en las que está presente parezca bella, o hace que sea bella, o ninguna de estas dos cosas?

HIP. —A mí me parece que lo que hace que parezcan bellas. Por ejemplo, si un hombre se pone el manto o el calzado que le convienen, aunque él sea ridículo, da mejor apariencia.

SÓC. —Por tanto, si lo adecuado hace que se parezca más bello que lo que se es, sería un engaño en relación con lo bello y no sería [b] esto lo que nosotros buscamos, Hippias. Pues nosotros buscamos aquello con lo que todas las cosas bellas son bellas, de la misma manera que todas las cosas grandes son grandes por el hecho de sobrepasar; pues todas las cosas son grandes por esto, y aunque no lo parezcan, si exceden de la medida, son necesariamente grandes. Siguiendo este razonamiento, ¿qué sería lo bello, con lo que todas las cosas son bellas, lo parezcan o no? No podría ser lo adecuado, pues las hace parecer más bellas de lo que son, según tus palabras, y no permite que aparezcan [c] según son. Hay que intentar decir qué es lo que hace que sean bellas, como acabo de decir, lo parezcan o no. En efecto, es esto lo que buscamos, si buscamos lo bello.

HIP. —Pero lo adecuado, Sócrates, si está presente, hace que las cosas parezcan y sean bellas.

SÓC. —¿No es imposible que lo que en realidad es bello parezca no serlo, si está presente lo que le hace parecerlo?

HIP. —Sí, es imposible.

SÓC. —¿Debemos convenir, Hippias, que a todas las cosas realmente bellas, incluso instituciones y costumbres, todos los hombres las tienen siempre como bellas y les parecen bellas, o bien, todo lo contrario, [d] que no hay conocimiento sobre ello y que, privadamente, entre las personas y, públicamente, entre las ciudades hay más porfía y lucha sobre esto que sobre otra cosa?

HIP. —Más bien así, Sócrates, que no hay conocimiento.

SÓC. —No sería así, si es que de algún modo se les añadiera la apariencia. Se les añadiría, si lo adecuado fuera bello y no sólo hiciera que las cosas sean bellas, sino también que lo parezcan. De manera que si es lo adecuado lo que hace que las cosas sean bellas, eso sería lo bello que nosotros buscamos, no ciertamente lo que las hace parecer bellas. Si, por otra parte, lo adecuado es lo que las hace parecer [e] bellas, no

sería eso lo bello que nosotros buscamos. En efecto, lo que buscamos hace que las cosas sean bellas, pero una misma causa no podría hacer que las cosas parezcan y sean bellas o de otra cualidad. Decidamos ya si nos parece que lo adecuado es lo que hace que las cosas parezcan bellas o lo que hace que lo sean.

HIP. —Que lo parezcan, pienso yo, Sócrates.

SÓC. —¡Ay! Se aleja de nosotros y nos huye, Hippias, el conocimiento de qué es lo bello, puesto que lo adecuado se ha mostrado como algo diferente de lo bello.

HIP. —Sí, por Zeus, Sócrates, y me causa extrañeza.

SÓC. —Sin embargo, amigo, no abandonemos todavía esto, pues [295a] aún tengo cierta esperanza de que se aclare qué es lo bello.

HIP. —Estoy seguro, Sócrates; ni siquiera es difícil conseguirlo. En efecto, estoy convencido de que, si me quedara a solas un poco de tiempo y lo reflexionara, te lo diría con la máxima exactitud.

SÓC. —¡Ay, no seas presuntuoso, Hippias! Ves cuántas dificultades nos ha causado ya esta búsqueda; es de temer que se nos crispe la cuestión y se nos escape aún más. Pero no he dicho nada; pues tú, creo yo, [b] lo conseguirás fácilmente cuando estés solo. Pero, por los dioses, descúbrelo junto a mí y, si quieres, haz la investigación conmigo como ahora. Si lo descubrimos, será excelente; si no, yo me consolaré con mi suerte y tú, en cuanto me hayas dejado, lo hallarás con facilidad. Si lo descubrimos ahora, sin duda que no te voy a ser molesto preguntándote qué era lo que tú hallaste a solas. Mira ahora de nuevo si te parece a ti que lo que voy a decir es lo bello, pero examínalo prestándome [c] mucha atención, no sea que yo diga tonterías: tomemos como bello lo que es útil. He hablado haciendo la reflexión de este modo: son bellos los ojos, no los de condición tal que no pueden ver, sino los que sí pueden y son útiles para ver. ¿Es así?

HIP. —Sí.

SÓC. —Luego también, siguiendo de este modo, decimos que todo el cuerpo es bello bien para la carrera, bien para la lucha, y lo mismo, [d] todos los animales, un caballo, un gallo, una codorniz; los enseres y todos los vehículos, de tierra; en el mar, los barcos y las trirremes, y todos los instrumentos, los de música y los de las otras artes, y, si quieres, las costumbres y las leyes; en suma, llamamos bellas a todas estas cosas por la misma razón, porque consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil, con [e] respecto a qué es útil y cuándo es útil; lo inútil para todo esto lo llamamos feo. ¿Acaso no piensas tú también así, Hippias?

HIP. —Sí lo pienso.

SÓC. —¿Luego afirmamos rectamente ahora que lo útil es precisamente bello, más que cualquier otra cosa?

HIP. —Lo afirmamos rectamente, Sócrates.

SÓC. —¿Lo que es capaz de realizar una cosa es útil para lo que es capaz, y para lo que no es capaz es inútil?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —¿Luego el poder es algo bello y la falta de poder, algo feo?

HIP. —Totalmente, Sócrates. Otras cosas te darán testimonio de [296a] que esto es así, sobre todo la política; entre los políticos y en sus propias ciudades ejercer el poder es lo más bello; no tener ningún poder es lo más feo.

SÓC. —Muy bien. Por los dioses, Hippias, ¿acaso por esto la sabiduría es lo más bello y la ignorancia lo más feo?

HIP. —¿Qué estás pensando, Sócrates?

SÓC. —Conserva la calma, amigo. Me da miedo pensar qué es lo que realmente estamos diciendo.

[b] HIP. —¿Qué temes de nuevo, Sócrates? Ahora tu razonamiento se ha desarrollado perfectamente.

SÓC. —Así quisiera yo, pero examina esto conmigo: ¿acaso haría alguien algo que no conoce ni puede hacer en absoluto?

HIP. —De ningún modo. ¿Cómo va alguien a hacer lo que no puede hacer?

SÓC. —Los que cometen errores y hacen mal y lo hacen contra su voluntad, ¿no es cierto que no harían nunca esto si no pudieran hacerlo?

HIP. —Es evidente.

SÓC. —Luego los que pueden son potentes por el poder, no por la [c] falta de poder.

HIP. —No lo son, ciertamente, por la falta de poder.

SÓC. —¿Todos los que son potentes pueden hacer lo que hacen?

HIP. —Sí.

SÓC. —Todos los hombres hacen más males que bienes, empezando desde niños y cometen errores involuntariamente.

HIP. —Así es.

SÓC. —¿Qué podemos decir? Este poder y estas cosas útiles para hacer el mal, ¿acaso vamos a decir que son cosas bellas, o bien estamos lejos de ello?

HIP. —Lejos, Sócrates, pienso yo. [d]

SÓC. —Luego según parece, Hippias, lo potente y lo útil no es, para nosotros, lo bello.

HIP. —Lo es al menos, Sócrates, cuando puede hacer bien y es útil para esto.

SÓC. —Se nos va, por tanto, la idea de que lo potente y lo útil sean simplemente lo bello. Pero ¿es acaso esto lo que nuestra mente quería decir, a saber, que lo útil y lo potente para hacer el bien es lo bello?

HIP. —Así me lo parece. [e]

SÓC. —Pero esto es lo provechoso. ¿No es verdad?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —Así también, los cuerpos bellos y la sabiduría bella y todas las cosas que ahora decíamos son bellas porque son provechosas.

HIP. —Es evidente.

SÓC. —Luego nosotros pensamos, Hippias, que lo provechoso es lo bello.

HIP. —Completamente, Sócrates.

SÓC. —Y, ciertamente, lo provechoso es lo que hace el bien.

HIP. —Lo es.

SÓC. —Lo que hace algo no es otra cosa que la causa de lo que hace. ¿Es así?

HIP. —Así es.

SÓC. —Luego lo bello es causa del bien. [297a]

HIP. —Lo es.

SÓC. —Pero la causa, Hippias, y aquello de lo que la causa pueda ser causa son dos cosas distintas. En efecto, la causa no podría ser causa de la causa. Examínalo así. ¿No nos ha resultado que la causa es agente?

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —¿Luego el agente no produce otra cosa que el resultado, pero no produce el agente?

HIP. —Así es.

SÓC. —¿Luego una cosa es el resultado y otra, el agente?

HIP. —Sí.

SÓC. —Por tanto, la causa no es causa de la causa, sino de lo producido [b] por ella.

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —Por consiguiente, si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello. Por esto, según parece, deseamos la inteligencia y todas las otras cosas bellas, porque la obra de ellas y lo que de ellas nace, el bien, es deseable; es probable que, de lo que deducimos, lo bello sea en cierto modo padre del bien.

HIP. —Perfectamente, dices la verdad, Sócrates.

SÓC. —¿Y también es verdad que el padre no es hijo ni el hijo, padre?

[c] HIP. —Verdad, sin duda.

SÓC. —Tampoco la causa es el efecto, ni el efecto es la causa.

HIP. —Dices la verdad.

SÓC. —Por Zeus, amigo, tampoco entonces lo bello es bueno ni lo bueno es bello. ¿O crees tú que esto es posible partiendo de lo que hemos dicho?

HIP. —No, por Zeus, no me lo parece.

SÓC. —¿Nos parece bien y estaríamos dispuestos a decir que lo bello no es bueno ni lo bueno, bello?

HIP. —No, por Zeus, no me parece bien de ningún modo.

[d] SÓC. —Por Zeus, Hippias, a mí es lo que peor me parece de todo lo que hemos dicho.

HIP. —Así pienso yo.

SÓC. —Así pues, es probable que, contra lo que hace un momento nos parecía ser el mejor de los razonamientos, a saber, que lo útil, lo provechoso y lo capaz de hacer algún bien es lo bello, no sea así, sino que, si ello es posible, sea aún más ridícula esta proposición que las de antes en las que creíamos que la doncella era lo bello y, así, cada una de las cosas entonces dichas.

HIP. —Puede ser.

SÓC. —Yo, Hippias, no sé adónde dirigir mi mente, estoy confuso. ¿Puedes tú decir algo?

[e] HIP. —No por el momento, pero, como decía antes, si lo reflexiono, estoy seguro

de que lo hallaré.

SÓC. —Me parece que yo, por el deseo de conocerlo, no soy capaz de esperar a que reflexiones. Incluso creo que acabo de encontrar una salida. Mira a ver. Si decimos que es bello lo que nos produce satisfacción, no todos los placeres, sino los producidos por el oído y la vista, ¿cómo saldríamos adelante? Los seres humanos bellos, Hippias, [298a] los colores bellos y las pinturas y las esculturas que son bellas nos deleitan al verlos. Los sonidos bellos y toda la música y los discursos y las leyendas nos hacen el mismo efecto, de modo que si respondemos a nuestro atrevido hombre: «Lo bello, amigo, es lo que produce placer por medio del oído o de la vista», ¿no le contendríamos en su atrevimiento?

HIP. —Me parece, Sócrates, que ahora has dicho bien qué es lo [b] bello.

SÓC. —Pero ¿qué decir? ¿Acaso las costumbres bellas y las leyes, Hippias, diremos que son bellas porque producen placer por medio del oído o de la vista, o bien son de otra índole?

HIP. —Quizá, Sócrates, esto le pase inadvertido a nuestro hombre.

SÓC. —Por el perro, Hippias, no le pasará a aquél ante el que yo sentiría la mayor vergüenza, si digo necedades y simulo decir algo sin decir nada.

HIP. —¿Quién es éste?

SÓC. —Sócrates, hijo de Sofronisco, el cual no me permitiría decir esto a la ligera sin haberlo investigado, así como tampoco dar por sabido [c] lo que no sé.

HIP. —Puesto que tú lo dices, a mí también me parece que es algo distinto lo de las leyes.

SÓC. —Ten tranquilidad, Hippias; es probable que hayamos caído en la misma dificultad acerca de lo bello en la que caímos hace un momento, la de creer de nuevo que estábamos en el buen camino.

HIP. —¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓC. —Voy a decirte lo que me parece, por si tiene algún valor. Lo que hemos dicho respecto de las leyes y de las costumbres quizá parezca [d] no estar fuera de la sensación que nosotros percibimos por el oído o por la vista. Pero sostengamos este criterio, el de que es bello lo que produce placer por medio de estos sentidos, y dejemos aparte lo referente a las leyes. Entonces, si este hombre que yo digo u otro cualquiera nos preguntara: «¿Por qué, Hippias y Sócrates, separáis del placer ese placer que vosotros decís que es bello y negáis que sea bello el placer producido por otras sensaciones, las de la comida y la bebida, las [e] del amor y todas las demás? ¿Es que afirmáis que no son agradables y que no hay placer, en modo alguno, en este tipo de sensaciones ni en otra cosa que en ver y oír?». ¿Qué diremos, Hippias?

HIP. —Afirmaremos sin ninguna duda, Sócrates, que también en las otras sensaciones hay muy grandes placeres.

SÓC. —«¿Por qué, entonces —dirá él— las priváis de este nombre [299a] y las despojáis de la condición de bellas siendo placeres lo mismo que aquéllas?» «Porque —diremos nosotros— nadie dejaría de reírse de nosotros si afirmáramos que comer no es agradable, pero sí bello, y que oler placenteramente no es placentero sino bello. En lo

referente al amor, todos nos objetarían que es muy placentero, pero que es preciso que, cuando se hace, sea de manera que nadie lo vea porque es muy feo para ser visto.» Ante estas palabras nuestras, Hippias, quizá nos dijera él: «Me doy cuenta de que desde hace tiempo os resistís por vergüenza a afirmar que estos placeres son bellos, porque no lo piensan así los [b] hombres. Pero yo no preguntaba qué le parece bello a la mayoría, sino qué es lo bello». Diremos, sin duda, creo yo, lo que habíamos propuesto, a saber, que lo bello es esa parte del placer que se produce por la vista o por el oído. ¿Te sirve el razonamiento, Hippias, o decimos otra cosa?

HIP. —Es necesario sujetarnos a lo dicho, Sócrates, y no decir otra cosa que eso.

[c] SÓC. —«Muy bien —dirá él—. ¿No es cierto que si lo placentero por medio de la vista y del oído es bello, el placer que no sea precisamente esto, evidentemente no sería bello?» ¿Lo aceptaremos?

HIP. —Sí.

SÓC. —«¿Quizá —dirá él— el placer producido por medio de la vista es placer por la vista y también por el oído y el placer producido por medio del oído es placer por el oído y también por la vista?». «De ningún modo —diremos nosotros—; eso sería decir que lo producido por medio de uno de los dos lo sería por ambos, y nos parece que tú dices eso; sin embargo, nosotros decimos que cada uno de estos dos placeres es bello por sí mismo y que ambos son bellos.» ¿No responderíamos así?

[d] HIP. —Ciertamente.

SÓC. —«¿Acaso —dirá él— un placer se distingue de otro placer por el hecho de ser placer? Pues no se trata de si un placer es mayor o menor o más o menos placer, sino de si algún placer difiere de los placeres en que uno es placer y otro no.» Nos parece que no, ¿no es así?

HIP. —En efecto, no.

SÓC. —«Entonces —dirá él—, ¿habéis tomado éstos entre los otros placeres por algo distinto que porque son placeres, observando que ambos tienen algo distinto de los demás y, atendiendo a ello, afirmáis [e] que son bellos? Pues, sin duda, el placer producido por la vista no es placer bello por el hecho de que se produce por la vista. En efecto, si esa fuera la causa de ser bello, jamás sería bello el otro placer, el producido por el oído, pues no es placer producido por la vista.» «Es verdad» —diremos nosotros.

HIP. —Lo diremos, en efecto.

SÓC. —«Tampoco, a su vez, el placer producido por medio del oído [300a] es precisamente bello porque se produce por medio del oído, pues entonces jamás sería bello el placer producido por la vista, pues no es placer producido por el oído.» ¿Diremos, Hippias, que nuestro hombre dice la verdad al decir esto?

HIP. —Dice la verdad.

SÓC. —«Sin embargo, uno y otro son bellos, según decís.» ¿Lo decimos, en efecto?

HIP. —Sí.

SÓC. —«Tienen, pues, algo idéntico que los hace ser bellos, algo común que se encuentra en uno y otro conjuntamente y en cada uno de los dos separadamente; de otro modo no serían bellos los dos y cada [b] uno de ellos.» Contéstame como si yo fuera él.

HIP. —Respondo que me parece que es así como tú dices.

SÓC. —Si una condición afectara a estos dos placeres, pero no a cada uno de ellos, ¿no serían bellos por esto?

HIP. —¿Cómo podría ser, Sócrates, que no siendo afectados ni uno ni otro por alguna condición, esta condición, que ninguno de los dos ha experimentado, afecte a ambos?

SÓC. —¿No te parece posible? [c]

HIP. —Tendría yo gran inexperiencia de la naturaleza de estas cosas y del lenguaje de los razonamientos en que estamos.

SÓC. —Muy bien, Hippias. Sin embargo, yo tengo la idea de que me parece ver algo así como lo que tú dices que es imposible, pero no llego a verlo.

HIP. —No tienes la idea, Sócrates, sino que ciertamente se te va la vista.

SÓC. —No obstante, se aparecen ante mi mente muchas imágenes de este tipo, pero desconfío de ellas porque no se te muestran a ti, el hombre de nuestro tiempo que más dinero ha ganado por su sabiduría; [d] en cambio, se me muestran a mí, que jamás he ganado nada. Me temo, amigo, que bromeas conmigo y que me engañas intencionadamente; con tanta firmeza y frecuencia se me aparecen esas ideas.

HIP. —Si bromeo o no, nadie lo sabrá mejor que tú, caso de que procures decirme esas ideas que se te aparecen. Resultará evidente que dices algo sin valor. Jamás encontrarás algo que no nos afecte ni a ti ni a mí y que nos afecte a los dos juntos.

[e] SÓC. —¿Qué dices, Hippias? Quizá tienes razón y yo no comprendo. Escucha muy claramente lo que quiero decir. Me parece que lo que yo no he experimentado que existe en mí y lo que yo no soy, ni tampoco tú, es posible que eso lo experimentemos los dos; por otra parte, otras cosas que experimentamos los dos no las experimentamos cada uno de nosotros.

HIP. —Parece que dices cosas prodigiosas, Sócrates, más aún que las que decías hace un rato. Reflexiona. Si los dos somos justos, ¿no lo seríamos cada uno de nosotros? Si injusto cada uno, ¿no lo seríamos [301a] ambos? Si somos de buena salud, ¿no lo sería cada uno? Si cada uno de nosotros estuviera enfermo, herido, golpeado o afectado por cualquier cosa, ¿no experimentaríamos también los dos eso mismo? Aún más, si los dos fuéramos de oro, de plata o de marfil y, si lo prefieres, si fuéramos nobles o sabios o con derecho a honores, o viejos o jóvenes o de otra condición humana cualquiera, ¿acaso no es de una gran necesidad el que seamos eso cada uno de nosotros?

SÓC. —Sin ninguna duda.

[b] HIP. —En efecto, Sócrates, tú no examinas el conjunto de las cosas, ni tampoco, éstos con los que tú acostumbras dialogar; aisláis lo bello o cualquier otra cosa y os echáis sobre ello haciendo en las conversaciones una obra despedazadora. Y por esto, se os escapan, inadvertidamente, tan grandes y perennes objetos de la realidad. Ahora se te ha pasado por alto algo tan importante como creer que existe [c] algún accidente o entidad que pertenezca a dos seres, pero no a cada uno de ellos, o, a la inversa, que pertenezca a cada uno, pero no a los dos. Tan irracional, irreflexiva, simple e ininteligible¹⁵ es vuestra situación.

SÓC. —Así estamos nosotros, Hippias; con frecuencia, los hombres dicen el proverbio: «No lo que se quiere sino lo que se puede». Pero tú nos ayudas amonestándonos constantemente. ¿Puedo todavía mostrarte ahora aún más lo que pensábamos antes de que tú nos recriminaras la situación tan tonta en la que nos encontramos, o bien no [d] debo decirlo?

HIP. —Vas a hablar a quien ya sabe lo que vas a decir, Sócrates; pues yo conozco a todos los que practican estas conversaciones y sé cómo son. Sin embargo, si te es más agradable, habla.

SÓC. —Ciertamente, me es más agradable. En efecto, nosotros, amigo, éramos tan necios, antes de haber hablado tú, que teníamos la creencia respecto a ti y a mí de que cada uno de nosotros era uno y que esto que éramos cada uno de nosotros no lo éramos consiguientemente los dos, pues no somos uno, sino dos. Tan neciamente pensábamos. Pero ahora hemos aprendido de ti que, si los dos somos dos, [e] es necesario que cada uno de nosotros sea dos y que, si cada uno es uno, es necesario también que los dos seamos uno. No es posible que acontezca de otro modo a la continua razón de lo real, según Hippias, sino que lo que sean los dos lo es cada uno y lo que sea cada uno lo sean los dos. Convencido ahora por ti, me quedo ya quieto aquí. Sin embargo, Hippias, hazme recordar antes: ¿somos nosotros uno, tú y yo, o tú eres dos, y yo también dos?

HIP. —¿Qué intentas decir, Sócrates?

SÓC. —Lo que estoy diciendo. Me temo que tú expresas claramente tu irritación contra mí cuando crees que dices algo con razón. [302a] Sin embargo, sigue aún: ¿no es uno cada uno de nosotros y está afectado de esta condición, la de ser uno?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —Luego si es uno, es también impar cada uno de nosotros. ¿No consideras que el uno es impar?

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —¿Y los dos somos impar, siendo dos?

HIP. —Eso no puede ser, Sócrates.

SÓC. —Luego somos par los dos. ¿Es así?

HIP. —Exactamente.

SÓC. —¿Acaso por el hecho de que los dos somos par es también par cada uno de nosotros?

HIP. —No, sin duda. [b]

SÓC. —Luego no es de absoluta necesidad, tal como antes decías, que lo que sean los dos lo sea cada uno y que lo que sea cada uno lo sean los dos.

HIP. —No en esta clase de cosas, sino en las que yo decía antes.

SÓC. —Es suficiente, Hippias. Hay que contentarse con eso, puesto que unas cosas parecen así y otras no lo son. Yo decía, si te acuerdas de dónde partió este razonamiento, que el placer por medio de la vista y del oído no era bello por el hecho de que fuera afectado cada uno de [c] ellos, pero no los dos, ni por la cualidad que tuviesen los dos, pero no la que tuviese cada uno, sino por la que afectara a los dos y a cada uno, porque tú estabas de acuerdo en que eran bellos los dos y cada uno de ellos. A causa de esto, yo

creía que era necesario que ellos fueran bellos por la esencia que acompaña a los dos, si los dos son bellos, y no por lo que le falta a uno de ellos. También ahora pienso así. Pero dime, como si empezáramos ahora, si los placeres producidos por medio [d] de la vista y del oído son bellos los dos en conjunto y cada uno de ellos, ¿acaso lo que hace que sean bellos no acompaña a los dos conjuntamente y a cada uno de ellos?

HIP. —Sin duda.

SÓC. —¿Acaso porque cada uno de ellos es placer y los dos también lo son, por esta razón son bellos? ¿O bien por esta razón también los otros placeres serían igualmente bellos? Si te acuerdas, resultó evidente que eran placeres en la misma medida.

HIP. —Sí, me acuerdo.

SÓC. —Y de que se dijo que eran bellos porque son producidos por la vista y el oído.

HIP. —También se dijo eso.

SÓC. —Examina si digo la verdad. Decíamos, en efecto, según yo recuerdo, que el placer era bello, pero no todo placer, sino el producido [e] por la vista y el oído.

HIP. —Ciertamente.

SÓC. —¿No es verdad que esta cualidad acompaña a los dos conjuntamente, pero no a cada uno? En efecto, según decíamos antes, cada uno de ellos no está formado por los dos conjuntamente, sino los dos conjuntamente por ambos, pero no por cada uno de ellos. ¿Es así?

HIP. —Así es.

SÓC. —Luego cada uno de ellos no puede ser bello por lo que no acompaña a cada uno. La cualidad de ser dos no acompaña a cada uno. De manera que, de acuerdo con nuestra suposición, es posible decir [303a] que los dos son bellos, pero no es posible decirlo de cada uno. ¿Qué otra cosa vamos a decir? ¿No es necesario que sea así?

HIP. —Así resulta.

SÓC. —¿Debemos decir, pues, que los dos son bellos y que cada uno de ellos no lo es?

HIP. —¿Qué lo impide?

SÓC. —Me parece a mí, amigo, que el impedimento es que en todas las cosas que tú has citado nos sucedía que las cualidades que se añadían a las cosas, si se añadían a las dos, se añadían también a cada una, y si a cada una, también a las dos. ¿Es así?

HIP. —Sí.

SÓC. —En cambio, en las que yo he nombrado no es así. Tenemos, por una parte, lo que es cada uno en sí mismo y, por otra, lo uno y otro conjuntamente. ¿Es así?

HIP. —Así es.

SÓC. —¿Cuál de estas dos cosas, Hipias, te parece a ti que es lo bello? [b] ¿Aquella de la que tu hablabas: si yo soy fuerte y tú también, lo somos los dos; si yo soy justo y tu también, lo somos los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno; y del mismo modo, si tú y yo somos bellos, lo somos también los dos, y si lo somos los dos, lo es cada uno? ¿O bien, nada impide que sea de este otro modo: siendo los dos conjuntamente par, cada uno de ellos es quizás impar, quizá par; y también siendo cada uno de los dos

indeterminado, el conjunto de los dos es quizá determinado, quizás indeterminado; así otros infinitos ejemplos de [c] este tipo que ya dije que se presentan ante mi mente? ¿En cuál de los dos colocas lo bello? ¿O lo que para mí es evidente acerca de esto lo es también para ti? A mí me parece muy contrario a la razón que nosotros seamos bellos los dos, pero que no lo seamos cada uno, o que lo seamos cada uno, pero no los dos, así como cualquier otra cosa de este tipo. ¿Tomas este punto de vista o el otro?

HIP. —Éste sin duda, Sócrates.

SÓC. —Haces bien, Hippias, a fin de evitarnos una investigación más larga. En efecto, si lo bello es de esta clase, el placer producido [d] conjuntamente por la vista y el oído ya no sería bello, pues lo hacen bello las dos percepciones, la de la vista y la del oído, pero no cada una de ellas. Esto es imposible, Hippias, según hemos convenido tú y yo.

HIP. —Lo hemos convenido, en efecto.

SÓC. —Luego es imposible que el placer por la vista y por el oído sea bello, puesto que, si se hace bello, implica un imposible.

HIP. —Así es.

SÓC. —«Repetidlo —dirá nuestro hombre— desde el principio, puesto que perdisteis el camino. ¿Qué decís que es lo bello propio de [e] estos dos placeres, aquello por lo que, dándoles preferencia sobre los otros placeres, les disteis el nombre de bellos?» Me parece, Hippias, que es necesario decir que porque éstos son los placeres más inofensivos y los mejores, tanto los dos conjuntamente como cada uno de ellos. ¿Tienes tú alguna otra cosa que decir por la que sean superiores a los otros?

HIP. —Nada; realmente son los mejores.

SÓC. —«¿Luego —dirá él— decís que lo bello es un placer provechoso?» «Así parece» —diré yo. ¿Y tú?

HIP. —También yo.

SÓC. —«Luego lo que produce el bien es provechoso; pero lo producido y lo que produce han resultado ser algo distinto hace un rato y nuestra conversación ha vuelto adonde estábamos antes. En efecto, [304a] ni lo bueno sería bello, ni lo bello bueno, si cada uno de ellos es distinto del otro.» «Perfectamente» —diremos nosotros, Hippias, si somos sensatos, pues no es lícito no estar de acuerdo con el que dice la verdad.

HIP. —Pues ciertamente, Sócrates, ¿qué crees tú que son todas estas palabras? Son raspaduras y fragmentos de una conversación, como decía hace un rato, partidas en trozos. Pero lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante [b] un tribunal, o ante el Consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando, no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos. A esto hay que consagrarse, mandando a paseo todas estas insignificancias, a fin de no parecer muy necio, al estar metido, como ahora, en tonterías y vaciedades.

SÓC. —Querido Hippias, tú eres bienaventurado porque sabes en qué un hombre debe ocuparse y porque lo practicas adecuadamente, [c] según dices. De mí, según parece, se ha apoderado un extraño destino y voy errando siempre en continua incertidumbre y, cuando yo os muestro mi necesidad a vosotros, los sabios, apenas he

terminado de hablar, me insultáis con vuestras palabras. Decís lo que tú dices ahora, que me ocupo en cosas inútiles, mínimas y dignas de nada. Por otra parte, cuando, convencido por vosotros, digo lo mismo que vosotros, que es mucho mejor ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y [d] bello y conseguir algo ante un tribunal o en cualquier otra asamblea, entonces oigo toda clase de insultos de otras personas de aquí y de este hombre que continuamente me refuta. Es precisamente un familiar muy próximo y vive en mi casa. En efecto, en cuanto entro en casa y me oye decir esto, me pregunta si no me da vergüenza atreverme a hablar de ocupaciones bellas y ser refutado manifiestamente acerca de lo bello, porque ni siquiera sé qué es realmente lo bello. «En verdad —me dice él—, ¿cómo vas tú a saber si un discurso está hecho bellamente o no, u otra cosa cualquiera, si ignoras lo bello? Y cuando te [e] encuentras en esta ignorancia, ¿crees tú que vale más la vida que la muerte?» Me sucede, como digo, recibir a la vez vuestros insultos y reproches y los de él. Pero quizás es necesario soportar todo esto: no hay nada extraño en que esto pueda serme provechoso. Ciertamente, Hippias, me parece que me ha sido beneficiosa la conversación con uno y otro de vosotros. Creo que entiendo el sentido del proverbio que dice: «Lo bello es difícil».

¹ Pítaco de Mítilene, ciudad situada en la isla de Lesbos. Nació en 651. Entre sus cuarenta y cincuenta años gobernó durante diez la ciudad. Fue contemporáneo de Alceo, aunque de más edad que éste. Bías de Priene, ciudad en la costa caria de Asia Menor. En 546 propuso en el Panjonion que los jonios evitaran el dominio persa y se unieran en una sola polis en Cerdeña. Tales de Mileto inicia la lista tradicional de los llamados filósofos de la naturaleza. Se hizo ya famoso al predecir el eclipse del 28 de mayo de 585, que hizo poner fin a la batalla entre medos y lidios a orillas del río Halis. Platón cita aquí, uno tras otro, a tres de los siete sabios de Grecia, cuyos nombres son fijos en la tradición. El cuarto nombre más generalmente admitido era el de Solón.

² Para Anaxágoras, *vid.* nota 17 a *Apología de Sócrates*.

³ Personaje mítico, patrono de los artesanos atenienses. Sócrates lo considera, en razón de su anterior oficio de escultor, como su antepasado en *Eutifrón*, 11c.

⁴ Para Gorgias y para Pródico, *vid.* nota 5 a *Apología de Sócrates*.

⁵ Sobre el Consejo, *vid.* nota 24 a *Apología de Sócrates*.

⁶ Sobre Éudico, *vid.* nota 1 a *Hippias Menor*.

⁷ Resulta extraña una afirmación de este tipo. Algo debió de ver Platón en Hippias para que, a pesar de la brillantez de éste en tantas cosas, le atribuyera tanta falta de raciocinio.

⁸ No sería correcto traducir mujer o muchacha. A la objetiva belleza se añade el dato de la virginidad. Está claro que, en general, como sucedía con la palabra *doncella* en castellano, se usaba para toda mujer soltera.

⁹ El *coes* era una medida de tres litros, aproximadamente. En la traducción está el verbo «caber» con el valor transitivo usado por nuestros clásicos.

¹⁰ El famoso representante de la Filosofía del Ser. Nació en Éfeso a finales del segundo tercio del siglo VI. De familia aristocrática, conservó siempre ese espíritu. Esta cita forma el frag. 82 —y la siguiente, el frag. 83 — en la edición de Diels-Kranz.

¹¹ La estatua de oro y marfil de la diosa Atenea que Fidias esculpió para el Partenón.

¹² No es posible ver aquí una aceptación por parte de Hippias, sino desgana y poco interés por lo que Sócrates está diciendo, como queda confirmado por el temor de Sócrates de que no le siga escuchando.

13 Hijo de Zeus y Alcmena, sufrió la persecución de Hera, que le llevó a dar muerte a sus propios hijos. Murió al enviarle imprudentemente su esposa Deyanira un manto envenenado con la sangre del centauro Neso.

14 Tántalo es uno de los condenados a castigos eternos en el Hades. Ya aparece así en *Odisea*, 582 y sigs. Para probar la omnisapiencia de los dioses, les sirvió en un banquete la carne de su propio hijo, Pélope. Dárdano, hijo de Zeus y de una mortal, es antepasado de Laomedonte, el padre de Príamo. Zeto, hermano gemelo de Anfión, es hijo de Zeus y de Antíope. Dárdano y Zeto fueron quemados sobre una pira. Pélope es el antepasado mítico de los reyes de Micenas y de Esparta.

15 Imitando el estilo de Hípías, Platón ha colocado en una línea una serie de adverbios cuya terminación tiene el mismo ritmo cuantitativo y tonal. Ya en 291d imitó el estilo de Hípías en una aliteración. Debió de ser un estilo capaz de captar al oyente por el oído, lo que es bello, aunque quizás Hípías no pasara de la forma.

LAQUES
Traducción y notas de
CARLOS GARCÍA GUAL

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la presente traducción se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1961).

LISÍMACO, MELESIAS, NICIAS, LAQUES, HIJOS DE LISÍMACO Y MELESIAS, SÓCRATES

LISÍMACO —Ya habéis visto, Nicias y Laques, pelear a ese hombre [178a] equipado con sus armas.¹ En cuanto al motivo de haberos invitado este Melesias y yo a asistir al espectáculo a nuestro lado, no os lo dijimos antes, pero ahora os lo vamos a decir. Es porque pensamos que con vosotros debemos hablar con toda franqueza. Pues hay quienes se burlan de semejantes ejercicios, y si uno les pide su opinión, no dirían lo que piensan, sino que, por miramientos hacia quien les consulta, dicen otras cosas en contra de su propia opinión. Nosotros, que os consideramos [b] capaces de adoptar un juicio y, una vez adoptado, decir sencillamente lo que opináis, por eso os hemos traído para decidir en común sobre el tema que vamos a consultaros. Y esto acerca de lo que os hago tan largo proemio es lo siguiente. [179a]

»Éstos de aquí son nuestros hijos. Éste es el de Melesias, que lleva el nombre de su abuelo paterno: Tucídides. Y éste es el mío. También él tiene el nombre de su abuelo, de mi padre, pues le llamamos Arístides.

»Nosotros hemos decidido cuidarnos de ellos al máximo, y no hacer como la mayoría que, una vez que sus hijos llegan a muchachos, los sueltan a lo que quieran hacer, sino comenzar precisamente ya ahora a ocuparnos de ellos en todo cuanto podamos. Como sabemos que también vosotros tenéis hijos, pensamos que os habréis preocupado [b] por ellos, más que nadie, de cómo lleguen a ser los mejores gracias a vuestros cuidados. Y, en caso de que no hubierais aplicado a menudo vuestra atención a tal asunto, vamos a recordaros que no debe descuidarse y os exhortamos a dedicar, en común con nosotros, cierta atención a vuestros hijos.

»Y por qué hemos decidido esto, Nicias y Laques, debéis escucharlo, aunque me extienda un poco más.

»El caso es que acostumbramos este Melesias y yo comer juntos, y [c] los chicos comen a nuestro lado. Como ya os dije al comenzar mi charla, seremos del todo francos con vosotros. Cada uno de nosotros tiene, desde luego, muchas y hermosas acciones de su propio padre para referírselas a los muchachos, de cuántas cosas llevaron a cabo en la guerra y cuántas en la paz, administrando los asuntos de los aliados² y los de nuestra ciudad. Pero de nuestras propias acciones ninguno de los dos puede hablar. De eso nos sentimos avergonzados [d] ante éstos, y culpamos a nuestros padres de habernos dejado holgar a nuestro gusto cuando éramos muchachos, mientras ellos se ocupaban de los asuntos de los demás.

»Y a estos muchachos les ponemos eso mismo como ejemplo, diciéndoles que, si se desprecupan de sí mismos y no nos hacen caso, serán unas personas insignificantes; pero que, si se aplican, pronto podrán hacerse dignos de los nombres que llevan.

»Afirman ellos que nos van a obedecer. Así que nosotros inquirimos qué es lo que han de aprender o practicar a fin de hacerse muy [e] excelentes. Entonces alguien nos recomendó esta enseñanza, diciendo que era hermoso para un joven aprender a combatir con armamento. Y nos elogiaba a ese que habéis visto hacer la demostración, y nos

estuvo animando a presenciarla. Así que nos pareció que debíamos venir a ver la función y que nos acompañarais tanto en calidad de coespectadores como para ser nuestros consejeros y compañeros, si queréis, en el cuidado de la educación de nuestros hijos.

[180a] »Esto es lo que queríamos comunicaros. Ahora ya es cosa vuestra aconsejarnos, tanto acerca de esta enseñanza, si os parece, o no, que debe aprenderse, como acerca de las demás, si podéis recomendar alguna enseñanza o ejercicio para un hombre joven y decirnos, además, qué es lo que vais a hacer en cuanto a vuestra colaboración con nosotros.

NICIAS —Por mi parte, Lisímaco y Melesias, elogio vuestro plan y estoy dispuesto a participar en él, y creo que también lo esté Laques.

LAQUES —Pues lo crees acertadamente, Nicias. Porque lo que decía [b] hace un momento Lisímaco sobre su padre y el de Melesias me parece que está muy bien dicho, tanto de aquéllos como de nosotros y de todos cuantos se ocupan de los asuntos de la ciudad, que les suele ocurrir más o menos eso que él decía: que se desentienden de sus hijos y de sus asuntos privados y actúan descuidadamente. Así que en eso dices bien, Lisímaco. Pero que nos convoques a nosotros como consejeros para la educación de los muchachos, y no llames a éste de aquí, a Sócrates, me sorprende, en primer lugar, porque es de tu demo³ [c] y, luego, porque allí pasa siempre sus ratos de charlas sobre dónde hay algo de eso que tú buscas para los jóvenes: una hermosa enseñanza o ejercicio.

LIS. —¿Cómo dices, Laques? ¿Es que este Sócrates se ha preocupado por alguno de estos temas?

LAQ. —Desde luego que sí, Lisímaco.

NIC. —Eso te lo podría decir también yo no menos que Laques. Precisamente a mí me presentó hace poco, como maestro de música para mi hijo, a Damón, discípulo de Agatocles,⁴ un hombre no sólo muy [d] bien dotado para la música, sino valioso, además, en todos los demás temas en los que quieras que converse con muchachos de esa edad.

LIS. —Los hombres de mi generación, por lo visto, Sócrates, Nicias y Laques, ya no conocemos a los más jóvenes, puesto que pasamos la mayor parte del tiempo recluidos en nuestra casa a causa de la edad. No obstante, si también tú, hijo de Sofronisco, puedes dar un buen consejo a éste tu camarada de demo, debes aconsejarme.

»Y estás en tu derecho. Pues sucede que eres amigo nuestro por [e] parte de tu padre; siempre tu padre y yo fuimos compañeros y amigos, y murió él sin que con anterioridad nos hubiera distanciado ninguna rencilla.

»Pero, además, me ronda un cierto recuerdo de lo que éstos decían hace poco. Que estos chicos, dialogando entre sí en casa, a menudo hacen mención de Sócrates y lo elogian mucho. Sin embargo, jamás les pregunté si se referían al hijo de Sofronisco. Entonces, muchachos, [181a] decidme: ¿es a este Sócrates a quien os referís una y otra vez?

MUCHACHOS —Desde luego, padre, él es.

LIS. —Bien está, ¡por Hera!, Sócrates, que mantengas en pie el prestigio de tu

padre, que era el mejor de los hombres, y especialmente que nos resulten familiares a nosotros tus cosas y a ti las nuestras.

LAQ. —Pues bien, Lisímaco, no sueltes ya a este hombre. Que yo [b] en otro lugar lo he visto defender, no sólo el prestigio de su padre, sino también el de su patria. Porque en la retirada de Delion⁵ marchaba a mi lado, y yo te aseguro que, si los demás se hubiesen comportado como él, nuestra ciudad se habría mantenido firme y no hubiera sufrido entonces semejante fracaso.

LIS. —Ah, Sócrates, es, desde luego, un buen elogio, este que tú ahora recibes de personas dignas de ser creídas y en cosas tales como las que éstos elogian.

»Ten por cierto, pues, que yo me alegro al oír eso de tu buena [c] reputación, y piensa tú que yo te tengo el mayor aprecio. Hubiera sido conveniente que ya antes nos hubieses visitado con frecuencia y que nos hubieras considerado familiares tuyos, como es justo; pero ahora, a partir de hoy mismo, que nos hemos reencontrado, no dejes de hacerlo. Trátanos e intima con nosotros y con estos jóvenes, a fin de que también vosotros hagáis perdurar nuestra amistad. Conque vas a hacerlo así, y ya te lo recordaremos nosotros.

»Pero ¿qué decís del tema del que empezamos a tratar? ¿Qué os parece? Esa enseñanza, el aprender a combatir con las armas, ¿es conveniente para los muchachos, o no?

[d] SÓCRATES —Bueno, sobre eso, Lisímaco, también yo intentaré aconsejar lo que pueda, y luego trataré de hacer todo lo que me pidas. Sin embargo, me parece más justo, al ser yo más joven y más inexperto que éstos, escucharles antes que dicen y aprender de ellos. Y si sé alguna otra cosa al margen de lo que ellos digan, entonces será el momento de explicársela e intentar convencerlos, a ellos y a ti. Así que, Nicías, ¿por qué no tomáis la palabra uno de los dos?

NIC. —No hay inconveniente, Sócrates. Me parece que recibir esa [e] enseñanza es provechoso para los jóvenes en varios sentidos. Pues ya está bien de que pasen su tiempo en otro sitio, en esos que los jóvenes gustan de frecuentar en sus diversiones, siempre que tienen ocio, y no en éste, donde forzosamente fortificarán su cuerpo —pues, como ejercicio, no es inferior ni comporta menor esfuerzo que cualquier [182a] otro—; y, al mismo tiempo, este entretenimiento gimnástico es de lo más apropiado a un hombre libre, tanto como la equitación. Sólo éstos, que se ejercitan con los instrumentos de la guerra, se adiestran para el certamen del que somos atletas y para aquello en lo que se nos plantea la competición.

»Luego este aprendizaje les será una cosa útil en la batalla misma, cuando sea preciso luchar junto a otros muchos. Pero su provecho será máximo cuando se quiebren las formaciones y, entonces, tengan que luchar cuerpo a cuerpo, bien para atacar persiguiendo a uno que [b] se retira, o para defenderse en retirada de otro que carga sobre ellos. El que domina ese arte no se dejará vencer, ni enfrentado contra uno, ni siquiera atacado por más, sino que se impone en cualquier trance gracias a él. Además, ese aprendizaje incita el deseo de otro nuevo y hermoso conocimiento: pues cualquiera que ha aprendido el combate de las armas deseará el estudio inmediato del combatir en

formación, y, después de adquirir éste y ganar reputación en sus manejos, se lanzará al estudio total de la estrategia. Ya queda claro que las prácticas [c] derivadas de esto, las enseñanzas y ejercicios, son algo hermoso y digno de enseñanza y de entretenimiento para un ciudadano, y a ellos puede guiarles este aprendizaje.

»A eso sumaremos una ventaja no pequeña: que este saber puede hacer a cualquier hombre mucho más confiado y valeroso, superándose a sí mismo. No desdeñemos decir, aunque pueda parecerle a alguno de menor importancia, que también da una figura más arrogante en las ocasiones en que el hombre debe presentarla, con lo que, gracias a [d] esa apuesta actitud, parecerá a la vez más temible a sus enemigos.

»Por consiguiente, Lisímaco, a mí, como digo, me parece que debe enseñarse eso a los jóvenes y ya he dicho mis razones. Pero yo escucharía muy a gusto a Laques, si tiene algo que añadir.

LAQ. —Es difícil, Nicias, decir de cualquier tipo de enseñanza que no debe aprenderse. Pues todo conocimiento parece ser bueno. Es el caso de esta enseñanza del manejo de las armas; si es una ciencia, como [e] afirman los que la enseñan y como Nicias dice, debe aprenderse. Pero si no es una ciencia, y engañan los que lo aseguran, o resulta ser una enseñanza, pero, sin embargo, poco seria, ¿por qué entonces habría de aprenderse?

»Digo eso sobre el tema fijándome en lo siguiente: que yo pienso que, si valiera algo, no les habría pasado inadvertido a los lacedemonios, a quienes no les preocupa ninguna otra cosa en la vida sino el [183a] buscar y practicar aquello con cuyo conocimiento y ejercicio puedan aventajar a los demás en la guerra. Y si ellos no lo hubieran advertido, al menos no se les habría escapado a los maestros de tal arte este mismo hecho, que aquéllos son los que más se afanan entre los griegos por esas cosas y que cualquiera que fuera renombrado entre ellos al respecto podría obtener ganancias abundantes en otras regiones, al modo como lo hace un autor de tragedias reputado entre nosotros. Desde luego que quien se cree capaz de componer bien una tragedia [b] no anda en gira fuera del Ática para hacer su representación, sino que se viene derecho aquí y, naturalmente, la pone en escena ante nosotros. Pero a los maestros de armas yo los veo que consideran a Lacedemonia como un santuario infranqueable, al que no pisan ni con la punta del pie, sino que la rodean en círculo desviándose y hacen sus demostraciones en cambio por doquier, incluso con preferencia ante aquellos que reconocerían que hay muchos que los aventajan en los asuntos de la guerra.

»Además, Lisímaco, yo he contemplado a muchos de éstos en plena [c] acción y sé cómo son. Y nos es posible contarlos a partir de un dato: que, desde luego, ninguno de los que se dedican de oficio a estos manejos de armas ha resultado jamás un hombre famoso en la guerra. Si bien en las demás cosas los renombrados surgen de entre aquellos que, en cada caso, se dedican habitualmente a ellas, éstos, al parecer, al contrario de los demás, andan muy desafortunados al respecto. Pues incluso a ese Estesíleo, que vosotros habéis admirado conmigo al hacer [d] su demostración ante tanta gente, con las palabras grandilocuentes que decía al hablar de sí mismo, yo lo he visto mejor en otra parte dando, a su pesar, una demostración más auténtica.

»Al abordar su navío, en el que iba como *epibátēs*,⁶ a una nave de carga, lo vi que combatía con una pica armada de guadaña, arma tan sobresaliente como sobresaliente era él entre los demás. El resto de las hazañas del individuo no vale la pena mencionarlas; sólo me referiré [e] a cómo acabó el inventor de la guadaña adosada al asta de la lanza. Mientras luchaba, ésta se trabó de algún modo en las drizas de la nave y quedó enganchada. Estesíleo daba tirones queriendo soltarla, pero no podía. Y la nave pasaba a todo lo largo de la otra. Mientras tanto, él corría por la cubierta agarrado a su lanza. Al alejarse la nave, como le arrastraba cogido a su lanza, dejó que se deslizara el mango por su mano, hasta empuñar el cuento de la misma. Ya había burlas y befas [184a] en la nave de carga ante su situación, pero cuando, al dispararle alguno una piedra junto a sus pies sobre el puente del navío, soltó la lanza, entonces ya ni siquiera los tripulantes de nuestra trirreme fueron capaces de contener la risa, viendo la famosa lanza-guadaña bambolearse colgada del otro barco. No sé si esto valdrá para algo, como Nicias dice, pero lo que yo he presenciado son esas cosas.

»Así que lo que dije al principio: tanto si se trata de una ciencia de [b] poco provecho como si no es tal saber, sino que sólo lo dicen y fingen, no vale la pena intentar aprenderlo. Porque me parece que, si uno que es cobarde se cree poseer tal saber, al hacerse más osado pondrá en mayor evidencia su natural. Y, si es valiente, observado por los demás va a sufrir, en cuanto falle un poco, muchas censuras, ya que la pretensión de una tal ciencia se presta a la envidia, de modo que, al no realizar algo [c] tan admirable que supere en valor a los demás, no tendrá modo de escapar a la burla quienquiera que afirme poseer esa ciencia.

»Esa es mi opinión, Lisímaco, en cuanto al empeño de que eso sea un saber. Pero, como te decía antes, no hay que soltar ahora a este Sócrates, sino pedirle que nos dé su consejo sobre qué le parece el tema propuesto.

LIS. —Pues te ruego yo, Sócrates. Que, en efecto, nuestro consejo me parece que necesita ahora de alguien que dé la sentencia. Si estos [d] dos hubieran concordado, un tal arbitraje sería menos necesario. Ahora, en cambio —pues, como ves, Laques ha depositado un voto opuesto al de Nicias—, conviene que te escuchemos también a ti, para saber a cuál de los dos votos agregas el tuyo.

SÓC. —¿Por qué, Lisímaco? ¿Vas a aceptar lo que apruebe la mayoría de nosotros?

LIS. —¿Pues qué podría hacer uno, Sócrates?

SÓC. —¿Acaso también tú, Melesias, obrarías de igual modo? Y si hubiera una reunión para decidir acerca de la preparación gimnástica [e] de tu hijo, en qué debe ejercitarse, ¿harías caso a la mayoría de nosotros o a aquel que estuviera precisamente formado y adiestrado por un buen maestro de gimnasia?

MEL. —A aquél, lógicamente, Sócrates.

SÓC. —¿Le harías más caso a él que a nosotros cuatro?

MEL. —Probablemente.

SÓC. —Supongo, entonces, que lo que ha de juzgarse bien debe juzgarse según la ciencia, y no según la mayoría.

MEL. —¿Cómo no?

SÓC. —Así pues, también ahora toca examinar esto en primer término: [185a] si alguno de nosotros es, o no, un técnico⁷ en el tema que consideramos. Y si lo es, obedecerle, aunque sea uno solo, y prescindir de los demás. Y si no lo hay, buscar a algún otro. ¿O creéis que os arriesgáis en algo de poca monta tú y Lisímaco, y no sobre esa posesión que es efectivamente la mayor de las vuestras? Se trata de si vuestros hijos se harán personas de bien o lo contrario, y toda la casa del padre se administrará según como resulten sus hijos.

MEL. —Dices verdad.

SÓC. —Por tanto, conviene mantener gran previsión en eso.

MEL. —Desde luego.

[b] SÓC. —¿Cómo, pues, según yo decía hace un momento, podríamos averiguar, caso de que decidiéramos hacer el examen, quién de nosotros es un buen técnico en atletismo? ¿No sería aquel que lo hubiera aprendido y practicado, y que hubiera tenido buenos maestros de ese arte?

MEL. —Me parece que sí.

SÓC. —Por tanto, ¿de qué asunto, en principio, vamos a buscar a los maestros?

MEL. —¿Cómo dices?

SÓC. —Tal vez será más claro de esta manera: me parece que no hemos reflexionado desde el comienzo qué es lo que examinamos y sobre lo que deliberamos: quién de nosotros es experto, quién ha tenido [c] buenos maestros al respecto, y quién no.

NIC. —¿Es que no indagamos, Sócrates, acerca del combatir con armas, si es preciso, o no, que los jóvenes lo aprendan?

SÓC. —Desde luego que sí, Nicias. Pero cuando alguno indaga acerca de una medicina para los ojos, si debe untársela o no, ¿crees que entonces la deliberación versa sobre el fármaco, o sobre los ojos?

NIC. —Sobre los ojos.

SÓC. —Por tanto, también cuando uno examina si debe aplicarle, [d] o no, un freno al caballo, y cuándo; ¿acaso, entonces, delibera sobre el caballo, y no sobre el freno?

NIC. —Verdaderamente.

SÓC. —Entonces, en una palabra, cuando uno examina una cosa en función de algo, ¿la deliberación resulta ser sobre aquello que es el motivo final del examen, y no sobre lo que se investiga en función de otra cosa?

NIC. —Precisamente.

SÓC. —Por consiguiente, hay que observar también si el consejero es técnico en el cuidado de aquello en función de lo cual planteamos el examen.

NIC. —Desde luego.

SÓC. —Por tanto ahora, ¿decimos que tratamos de la enseñanza [e] con vistas al alma de los muchachos?

NIC. —Sí.

SÓC. —Entonces hay que buscar a aquél de entre nosotros que sea un técnico en el cuidado del alma, que, asimismo, sea capaz de cuidar bien de ella y que haya tenido

buenos maestros de eso.

LAQ. —¿Por qué, Sócrates? ¿No has visto que algunos han resultado más técnicos en algunos temas sin maestros que con ellos?

SÓC. —Yo sí, Laques. Pero tú no querrías confiar en ellos, aunque aseguraran ser excelentes artistas, a no ser que pudiesen enseñarte alguna obra bien ejecutada de su arte, una o más de una. [186a]

LAQ. —Tienes razón en eso.

SÓC. —Entonces, Laques y Nicias, debemos nosotros ahora, ya que Lisímaco y Melesias nos han invitado a deliberar con ellos acerca de sus hijos, en su afán por darles cualquier cosa que mejore sus almas, si decimos que tenemos tal calidad, demostrársela e indicar qué maestros tuvimos y cómo, siendo antes buenos personalmente, cuidaron de las almas de muchos jóvenes y, además, nos transmitieron a las claras sus enseñanzas. O si alguno de nosotros afirma que no tuvo [b] maestro, pero en efecto puede referir sus propias obras, ha de indicar quiénes de los atenienses o de los extranjeros, esclavos o libres, se han hecho gracias a él personas de mérito reconocido. Si no está a nuestro alcance nada de eso, invitémosle a buscar a otros y no nos arriesguemos, con hijos de nuestros compañeros, a corromperlos y a recibir los más graves reproches de sus familiares más próximos.

»El caso es que yo, Lisímaco y Melesias, soy el primero en confesar que no he tenido ningún maestro en la materia, a pesar de que siento [c] pasión por el tema desde mi juventud. Pero no puedo pagar sueldos a los sofistas, que son los únicos que se pregonaban capaces de hacerme una persona honorable. Y, además, yo por mi cuenta soy incapaz de descubrir ese arte, por lo menos hasta ahora.

»Pero si Nicias o Laques lo han descubierto o aprendido, no me sorprendería. Pues tienen más posibilidades que yo por su dinero y, por tanto, pueden haberlo aprendido de otros, y también son de más edad, de modo que pueden haberlo encontrado ya. Me parecen, en efecto, [d] capaces de educar a una persona. Nunca se habrían expresado sin temor acerca de los entrenamientos útiles o nocivos a un joven, si no se creyeran saberlo suficientemente. Por lo demás, yo también confío en ellos. Pero lo de que disientan uno de otro me ha sorprendido.

»Así que yo te suplico, a mi vez, Lisímaco, y al modo como hace un momento Laques te exhortaba a no soltarme y a preguntarme, también te exhorto a que no dejes a Laques ni a Nicias, sino que les preguntes, [e] diciéndoles que Sócrates asegura no estar al tanto del tema y no ser capaz de juzgar cuál de los dos tiene razón, porque no es ni inventor ni discípulo de nadie en tales materias. Tú, Laques, y Nicias, decidnos, uno y otro, qué entendido en la educación de los jóvenes tuvisteis como maestro y si estáis enterados por haberlo aprendido de otro o habiéndolo indagado por vosotros mismos. Si lo habéis aprendido, [187a] decidnos quién fue el maestro de cada uno y quiénes sus competidores, para que, si los asuntos de la ciudad os privan a vosotros de tiempo libre, acudamos a ellos y les persuadamos con regalos o favores, o ambas cosas, a ocuparse de nosotros y de nuestros hijos, para que no avergüencen a sus antepasados por su mediocridad. Y en caso de que ambos seáis descubridores de tal conocimiento, dadnos

un ejemplo de a qué otros habéis transformado, al cuidaros de ellos, de mediocres en [b] personas de mérito. Porque, si empezáis ahora, por primera vez, a educar, hay que advertir que el riesgo de vuestro experimento no recae sobre un cario,⁸ sino sobre vuestros hijos y los hijos de vuestros amigos, y que no os ocurra, sencillamente, el dicho del refrán: «Empezar el oficio de alfarero con una jarra». Decidnos, pues, cuál de estos supuestos os sirve y conviene, o por el contrario, cuál no.

»Esto, Lisímaco, pregúntaselo, y no los sueltes.

LIS. —Me parece, amigos, que Sócrates habla acertadamente. [c] Pero a vosotros os toca decidir, Nicias y Laques, si os viene bien y de grado ser interrogados y dar explicación sobre esos temas. Para mí y para Melesias, está claro que nos sería agradable el que quisierais exponer en un diálogo todo lo que Sócrates os pregunta. Porque, como os decía al principio, os invitamos a consejo con motivo de que pensábamos que os habríais preocupado, como es natural, por estos temas, especialmente porque vuestros hijos tienen casi la misma edad que los nuestros para la educación. A no ser que tengáis algún reparo, [d] asentid y examinad la cuestión en común con Sócrates, dando y aceptando vuestros razonamientos unos y otros. Porque él tiene razón también en eso de que ahora tratamos del más importante de nuestros asuntos. Conque ved si opináis que así ha de hacerse.

NIC. —¡Ah, Lisímaco, me parece que de verdad conoces a Sócrates sólo por su padre y que no lo has tratado, a no ser de niño, cuando en alguna ocasión entre la gente de tu demo se te acercara acompañando a su padre, en un templo o en alguna otra reunión del barrio! Está claro [e] que, desde que se hizo mayor, no has tratado con este hombre.

LIS. —¿Por qué, Nicias?

NIC. —Me parece que ignoras que, si uno se halla muy cerca de Sócrates en una discusión⁹ o se le aproxima dialogando con él, le es forzoso, aun si se empezó a dialogar sobre cualquier otra cosa, no despegarse, arrastrado por él en el diálogo, hasta conseguir que dé explicación de sí mismo, sobre su modo actual de vida y el que ha llevado [188a] en su pasado. Y una vez que ha caído en eso, Sócrates no lo dejará hasta que lo sopesa bien y suficientemente todo. Yo estoy acostumbrado a éste; sé que hay que soportarle estas cosas, como también que estoy a punto ya de sufrir tal experiencia personal. Pero me alegro, Lisímaco, de estar en contacto con este hombre, y no creo que sea nada malo el recordar lo que no hemos hecho bien o lo que no hacemos; más [b] bien creo que para la vida posterior, está forzosamente mejor predispuesto el que no huye de tal experiencia, sino el que la enfrenta voluntariamente y, según el precepto de Solón, está deseoso de aprender mientras viva,¹⁰ y no cree que la vejez por sí sola aporte sentido común. Para mí no resulta nada insólito ni desagradable exponerme a las pruebas de Sócrates, sino que desde hace tiempo sabía que, estando presente Sócrates, la charla no sería sobre los muchachos sino sobre nosotros mismos. Como os digo, por mi parte no hay inconveniente en coloquiar [c] con Sócrates tal como él lo prefiera. Mira qué opina Laques acerca del tema.

LAQ. —Mi posición, Nicias, sobre los coloquios es sencilla. O, si lo prefieres, no

sencilla, sino doble. Desde luego, a unos puedo parecerles amigo de los razonamientos y a otros, enemigo. Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco [d] extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego.¹¹ Así que un tal orador [e] hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras.

»Yo no tengo experiencia de los parlamentos de Sócrates, pero ya antes, como se ha visto, he tenido conocimiento de sus hechos, y en tal [189a] terreno lo encontré digno de bellas palabras y lleno de sinceridad. Si eso es así, le doy mi consentimiento, y de muy buen grado me dejaré examinar por él, y no me pesará aprender, pues también yo admito la sentencia de Solón, añadiéndole sólo un requisito: dispuesto estoy a envejecer aprendiendo muchas cosas sólo de las personas de bien.¹² Que se me conceda esto: que también el maestro sea persona digna, a fin de no resultar torpe en el aprendizaje por aprender a disgusto. No me importa que el enseñante sea más joven, o poco famoso todavía, o [b] con algún otro reparo semejante. Conque a ti, Sócrates, te invito a enseñarme y a examinarme en lo que quieras, y a enterarte de lo que yo, a mi vez, sé. Mereces mi afecto desde aquel día en que desafiaste el peligro a mi lado y ofreciste una prueba de tu valor como debe darlas quien quiere darlas justamente. Di, pues, lo que te parezca, sin ponerle ningún reparo a mi edad.

[c] SÓC. —No os reprocharemos, según parece, por no estar dispuestos a colaborar en el consejo y la investigación.

LIS. —Ya es nuestro turno, Sócrates. Pues ya te cuento como uno de nosotros. Inquire ahora en mi lugar, en favor de los muchachos, lo que necesitamos aprender de éstos y delibera en común dialogando con ellos. Porque yo me olvido ya de muchos detalles a causa de mi edad, de aquello que pienso preguntar; y, a la vez, las respuestas, en cuanto hay otras digresiones por el medio, no las recuerdo bien. Por tanto, hablad y conversad entre vosotros sobre lo que os hemos propuesto. [d] Yo os escucharé y, después de haberos escuchado, junto con Melesias, haré lo que a vosotros os parezca bien.

SÓC. —Habrá que obedecer, Nicias y Laques, a Lisímaco y a Melesias. En cuanto a lo que ahora intentamos inquirir: quiénes fueron nuestros maestros en la educación ésa, o a qué otros hemos hecho mejores, probablemente no esté mal que nosotros lo sometamos a examen. Pero creo que también una indagación como la actual nos conduce al mismo punto e, incluso, que en conjunto es más fundamental. [e]

»Si conocemos algo, cualquier cosa que ello sea, cuya presencia hace mejor a aquello en lo que se presenta y, además, somos capaces de efectuar su presentación, es

evidente que sabemos qué es tal cosa y que, acerca de ella, podemos hacernos consejeros en cuanto al modo de adquirirla más fácilmente y mejor. Tal vez no comprendáis lo que quiero decir, pero lo entenderéis mejor de este modo.

»Si sabemos, pongo por caso, que la presencia de la vista en los ojos [190a] hace mejores a los que la poseen y, además, somos capaces de procurar su presencia en los ojos, está claro que sabemos lo que es la vista y, acerca de ella, podríamos ser consejeros de cómo uno puede adquirirla del modo más fácil y mejor. Pues si no supiéramos esto, lo que es la vista, o lo que es el oído, en vano pretenderíamos ser consejeros de algún valor, o médicos de ojos o de oídos, en cuanto al mejor [b] modo de poder uno obtener vista u oído.

LAQ. —Tienes razón, Sócrates.

SÓC. —Pues bien, Laques, también ahora éstos nos han invitado a deliberar conjuntamente sobre cómo la presencia de la virtud haría mejores las almas de sus hijos.

LAQ. —Desde luego.

SÓC. —Entonces debe estar a nuestro alcance eso: el saber lo que es la virtud. Pues si no supiéramos en absoluto lo que es la virtud, ¿de qué manera podríamos ser consejeros para cualquiera en esto: sobre el mejor modo de adquirirla?

LAQ. —De ninguna, a mi parecer, Sócrates. [c]

SÓC. —Entonces afirmamos, Laques, saber lo que es.

LAQ. —Lo afirmamos, sí.

SÓC. —Por tanto, si lo sabemos, Laques, podemos decir, desde luego, qué es.

LAQ. —¿Cómo no?

SÓC. —Sin embargo, amigo mío, no tratemos directamente de la virtud en general, pues acaso sea excesivo trabajo. Miremos en primer lugar si nos hallamos en buena disposición de conocer alguna de [d] sus partes. Así, probablemente, nos resultará más fácil el análisis.

LAQ. —Hagámoslo, Sócrates, tal como tú lo prefieras.

SÓC. —¿Cuál de las partes de la virtud vamos a elegir? Está claro que aquella hacia la que parece tender la enseñanza de las armas. Sin duda que a la mayoría les parecerá que el valor. ¿O no?

LAQ. —Ésa es, desde luego, mi opinión.

[e] SÓC. —Y eso es lo que intentaremos en primer término, Laques: decir qué es el valor. A continuación examinaremos también de qué manera puede presentarse en los jóvenes, en la medida en que sea posible obtenerlo a partir de entrenamientos y enseñanzas. Conque intenta responder a lo que digo: ¿qué es el valor?

LAQ. —Por Zeus, Sócrates, no es difícil responder. Si uno está dispuesto a rechazar, firme en su formación, a los enemigos y a no huir, sabes bien que ese tal es valiente.

SÓC. —Dices bien, Laques. Pero quizá soy yo culpable, al no haberme expresado con claridad, de que tú no respondieras a lo que tenía intención de preguntarte, sino a otra cosa.

LAQ. —¿Cómo es eso que dices, Sócrates?

[191a] SÓC. —Voy a explicártelo, si soy capaz. Sin duda es valiente, como tú dices,

el que, resistiendo firme en su formación, combate contra los enemigos.

LAQ. —Yo, desde luego, lo afirmo.

SÓC. —Y yo. Pero ¿qué dices de quien, huyendo y no resistiendo firme, combate contra los enemigos?

LAQ. —¿Cómo «huyendo»?

SÓC. —Al modo como dicen que combaten los escitas, no menos huyendo que persiguiendo, y según Homero en algún lugar dijo, elogiando [b] los caballos de Eneas, que éstos sabían «perseguir y huir velozmente por aquí y por allá». ¹³ También elogió Homero a Eneas por eso, por su ciencia de la fuga, y dijo de él que era un «maestro de la fuga».

LAQ. —Y con razón, Sócrates, pues hablaba con respecto a los carros. También tú hablabas sobre los jinetes escitas. La caballería de éstos combate de ese modo, pero la infantería de los griegos lo hace como yo digo.

SÓC. —A excepción tal vez, Laques, de la infantería de los lacedemonios. Pues dicen que los lacedemonios, cuando en Platea se enfrentaron [c] a los *guerróforos* persas, no quisieron pelear con ellos aguardando a pie firme, sino que huyeron y, una vez que se quebraron las líneas de formación de los persas, dándose la vuelta como jinetes, pelearon y así vencieron en aquella batalla. ¹⁴

LAQ. —Dices la verdad.

SÓC. —De ahí lo que te decía hace poco, que soy yo el culpable de que tú no respondieras bien, puesto que no te pregunté bien. Quería, pues, saber no sólo acerca de los valientes de la infantería, sino también [d] acerca de los de la caballería y de todo género de combatientes, pero, además, de los que son valientes en los peligros del mar y de cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos, y aún más, de cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose [e] la vuelta; pues, en efecto, existen, Laques, algunos valientes también en tales situaciones.

LAQ. —Y mucho, Sócrates.

SÓC. —Por tanto, son valientes todos éstos, pero unos demuestran su valor ante los placeres, otros, ante los dolores, otros, ante las pasiones y otros, ante los temores. Otros, creo, muestran su cobardía en las mismas circunstancias.

LAQ. —Desde luego.

SÓC. —Qué es, en definitiva, cada una de estas dos cosas, eso preguntaba. De nuevo, pues, intenta definir primero el valor: qué es lo idéntico en todos los casos. ¿O aún no comprendes lo que pregunto?

LAQ. —No del todo.

SÓC. —Pongo un ejemplo: como si te preguntara qué es la rapidez, [192a] que se da en el correr y en el tocar la cítara y en el hablar y en el comprender y en otras muchas cosas, y que en general poseemos, en lo que vale la pena decir, en las acciones de las manos, las piernas, la boca, la voz y el pensamiento. ¿No lo estimas tú así?

LAQ. —Desde luego.

[b] SÓC. —Si, en tal caso, uno me preguntara: «Sócrates, ¿cómo defines eso que tú

llamas rapidez en todos los casos?». Contestaría que a la capacidad de realizar en poco tiempo muchas cosas yo la llamo «rapidez», y ello tanto respecto a la voz, como a la carrera y a todo lo demás.

LAQ. —Y contestarías correctamente.

SÓC. —Intenta ahora también tú, Laques, definir así el valor: en qué consiste su capacidad, la misma ante el placer y ante el dolor y en todo en lo que hace un momento decíamos que se presentaba, por la que recibe el nombre de «valor».

LAQ. —Entonces, me parece que es un cierto coraje del alma, si debe decirse lo que se da en todos los ejemplos.

[c] SÓC. —En efecto se debe, al menos si queremos contestarnos a nosotros mismos. Sin embargo, se me ocurre esto: según pienso, no cualquier coraje te parece valor. Lo deduzco de esto: que de seguro, Laques, que tú consideras el valor una cosa de las muy hermosas.

LAQ. —Ten por cierto que de las más hermosas.

SÓC. —¿No es, pues, bello y digno el coraje acompañado de sensatez?

LAQ. —Desde luego.

[d] SÓC. —¿Y qué si le acompaña el desvarío? ¿No será, por el contrario, dañino y criminal?

LAQ. —Sí.

SÓC. —¿Es que llamarás hermoso a lo que es dañino y criminal?

LAQ. —No sería justo, Sócrates.

SÓC. —¿No reconocerás, por tanto, que un coraje de esa clase sea valor, puesto que no es hermoso, y el valor es algo bello?

LAQ. —Tienes razón.

SÓC. —Entonces, ¿el coraje sensato sería, según tu definición, el valor?

LAQ. —Al parecer.

[e] SÓC. —Veamos ahora a qué se refiere su sensatez. ¿Acaso a todo, a lo grande y a lo pequeño? Por ejemplo, si uno tiene el coraje de gastar su dinero sensatamente, conociendo que, mediante ese gesto, adquirirá más, ¿a ése tú lo llamarías valiente?

LAQ. —Yo no, ¡por Zeus!

SÓC. —¿Y en el caso de uno que es médico, que tiene a su hijo o a algún otro enfermo de neumonía y que, pidiéndole que le dé de beber o de comer, no se doblega, sino que mantiene su firmeza?

[193a] LAQ. —Tampoco se trata de eso, de ningún modo.

SÓC. —En cambio, el hombre que en la guerra resiste con coraje y quiere pelear, pero que, reflexionando sensatamente y sabiendo que otros le socorrerán, va a combatir contra oponentes menores en número y más cobardes que los que están de su parte, y que domina un terreno más favorable, ese que con tal sensatez y previsión se reviste de coraje, ¿dirías que es más valiente que el que en el campamento contrario está dispuesto a enfrentarse a él y a resistir con coraje su ataque?

LAQ. —Éste del campamento contrario me lo parece más, Sócrates. [b]

SÓC. —Sin embargo, el coraje de éste es más insensato que el del otro.

LAQ. —Tienes razón.

SÓC. —Y el que combate firme en una batalla ecuestre con conocimiento científico de la equitación, ¿dirás que es menos valiente que el que lo hace sin tal conocimiento?

LAQ. —Me parece que sí.

SÓC. —¿E igual el que resiste lleno de coraje con su pericia en el manejo de la honda o del arco o de cualquier otra cosa?

LAQ. —Desde luego. [c]

SÓC. —Y todos los que están dispuestos a bajar a un pozo y sumergirse con pleno coraje en tal acción, o en otra semejante, no siendo expertos, ¿vas a decir que son más valientes que los expertos al respecto?

LAQ. —¿Qué otra cosa puede uno decir, Sócrates?

SÓC. —Ninguna otra, siempre que así lo creas.

LAQ. —Pues yo, desde luego, lo creo.

SÓC. —Pero sin duda, Laques, éstos se arriesgan y tienen coraje más insensatamente que los que lo hacen con conocimiento técnico.

LAQ. —Al parecer.

SÓC. —¿Y no nos pareció en lo anterior que esa audacia y coraje [d] insensatos eran viciosos y dañinos?

LAQ. —Desde luego.

SÓC. —¿Y que el valor se había reconocido que era algo hermoso?

LAQ. —Se había reconocido, en efecto.

SÓC. —Ahora, en cambio, afirmamos que esa cosa fea, el coraje insensato, es valor.

LAQ. —Así parece que hacemos.

SÓC. —¿Te parece, entonces, que decimos bien?

LAQ. —Por Zeus, Sócrates, a mí no.

SÓC. —Por tanto, según tu expresión, no nos hemos armonizado [e] al modo dorio tú y yo, Laques. Pues nuestros actos no están acordes con nuestras palabras. Ya que, si alguien nos escuchara dialogar ahora, diría que, de hecho, ambos participamos del valor; pero que, de palabra, según sospecho, no.

LAQ. —Dices la pura verdad.

SÓC. —¿Qué, entonces? ¿Te parece bien que nosotros nos quedemos así?

LAQ. —De ningún modo.

SÓC. —¿Quieres, pues, que hagamos caso en todo a aquello que decíamos?

LAQ. —¿Qué es eso, y a qué vamos a atender?

[194a] SÓC. —Al razonamiento que nos invita a mostrar coraje. Si estás dispuesto, también nosotros resistiremos y persistiremos con firmeza en la encuesta, para que el valor mismo no se burle de nosotros, de que no lo hemos buscado valerosamente, si es que muchas veces ese coraje en persistir es el valor.

LAQ. —Yo estoy dispuesto, Sócrates, a no abandonar. Sin embargo, estoy desacostumbrado a los diálogos de este tipo. Pero, además, se apodera de mí un cierto ardor por la discusión ante lo tratado, y de verdad me irrita, al no ser, como ahora, capaz de expresar lo que [b] pienso. Pues creo, para mí, que tengo una idea de lo que es el

valor, pero no se cómo hace un momento se me ha escabullido, de modo que no puedo captarla con mi lenguaje y decir en qué consiste.

SÓC. —Desde luego, amigo mío, el buen cazador debe proseguir la persecución y no dejarla.¹⁵

LAQ. —Hasta el final, en efecto.

SÓC. —¿Quieres, pues, que invitemos a Nicias a nuestra partida de caza, por si es más diestro que nosotros?

[c] LAQ. —De acuerdo. ¿Cómo no?

SÓC. —Venga, Nicias, socorre a tus amigos que están apurados en la discusión y no encuentran la salida, si tienes alguna fuerza. Ya ves cuán atrapados están nuestros intentos. Tú di lo que crees que es el valor, líbranos de nuestro apuro y asegura con tu palabra lo que piensas.

NIC. —Por cierto que desde hace tiempo me parece, Sócrates, que no definíais bien el valor. Pues no os referíais a algo que yo te he oído mencionar a ti con buen acierto en charlas anteriores.

SÓC. —¿A qué, Nicias?

NIC. —Te he oído decir muchas veces que cada uno de nosotros [d] es bueno en aquello que es sabio, y malo, en aquello que ignora.

SÓC. —Por Zeus, es verdad lo que dices, Nicias.

NIC. —Por tanto, si el valiente es bueno, es evidente que es sabio.

SÓC. —¿Lo has oído, Laques?

LAQ. —Sí, y no entiendo bien lo que quiere decir.

SÓC. —Yo sí creo entenderlo, y me parece que nuestro amigo dice que el valor es una especie de saber.

LAQ. —¿Qué tipo de saber, Sócrates?

SÓC. —¿A él le preguntas eso? [e]

LAQ. —Sí.

SÓC. —Venga, pues, contéstale, Nicias, qué clase de saber sería el valor, según tu propuesta. Porque, sin duda, no se trata del saber tocar la flauta.

NIC. —En modo alguno.

SÓC. —Ni del tocar la cítara.

NIC. —No, ciertamente.

SÓC. —¿Pues qué ciencia es ésa y cuál es su objeto?

LAQ. —Muy bien, la pregunta, Sócrates; pero que nos diga cuál es esa ciencia.

NIC. —Yo digo, Laques, que ésa es la ciencia de las cosas en que hay que confiar o que temer, tanto en la guerra como en todo lo demás. [195a]

LAQ. —¿Cuán absurdo es lo que dice, Sócrates!

SÓC. —¿A qué te refieres al decir esto, Laques?

LAQ. —¿A qué? La sabiduría es, ciertamente, algo aparte del valor.

SÓC. —Nicias afirma que no.

LAQ. —¿Desde luego que no es lo que afirma, por Zeus! En eso dice tonterías.

SÓC. —Entonces, aleccionémosle, pero no lo insultemos.

NIC. —Lo que me parece que pasa, Sócrates, es que Laques desea que quede en evidencia que yo respondo bobadas, porque él ha quedado tan al descubierto hace poco.

LAQ. —Desde luego, Nicias, que dices bobadas, e intentaré demostrarlo. [b] Por de pronto, ¿en las enfermedades no son los médicos los que conocen los peligros? ¿Es que te parece que los valientes los conocen?
¿O llamas tú valientes a los médicos?

NIC. —De ningún modo.

LAQ. —Tampoco a los agricultores. Aunque, en la agricultura, ellos, sin duda, conocen las cosas que temer, también todos los demás artesanos saben lo que hay que temer y lo que es seguro en sus oficios [c] respectivos. Pero en nada son, por eso, éstos más valientes.

SÓC. —¿Qué te parece lo que dice Laques, Nicias? Parece, desde luego, que es importante.

LAQ. —Tal vez es importante, pero no es cierto.

SÓC. —¿Cómo entonces?

NIC. —Porque se cree que los médicos saben algo más acerca de los enfermos que distinguir entre lo sano y lo enfermo. Tan sólo saben eso. Pero si para alguien el estar sano es más grave que el estar enfermo, ¿crees tú, Laques, que los médicos lo saben? ¿O no crees tú que para muchos es mejor no recobrase de una enfermedad que recobrase? [d] Dime: ¿consideras tú que para todos es mejor vivir, y no es mejor para muchos estar muertos?

LAQ. —En eso sí estoy de acuerdo.

NIC. —Entonces, para éstos a los que les convendría estar muertos, ¿crees que son de temer las mismas cosas que para los que les conviene vivir?

LAQ. —Yo, no.

NIC. —Ahora bien, ¿concedes tú ese conocimiento a los médicos o a algún otro artesano, excepto a aquel conocedor de lo que es temible y no temible, al que yo llamo valiente?

SÓC. —¿Captas, Laques, lo que quiere decir?

[e] LAQ. —Sí, que identifica a los adivinos y a los valientes. Pues, ¿qué otra persona va a saber para quién es mejor vivir o estar muerto? Y bien, tú, Nicias, ¿es que te reconoces adivino, o piensas que no eres ni adivino ni valiente?

NIC. —¿Cómo? ¿Ahora crees que es propiedad del adivino conocer las cosas temibles y las seguras?

LAQ. —Sí, pues, ¿de qué otro?

NIC. —Mucho más de quien yo digo, amigo. Puesto que el adivino debe sólo conocer los signos de los sucesos: si ocurrirá la muerte de alguien, [196a] o la enfermedad, o la pérdida de sus riquezas; si sobrevendrá la victoria o la derrota, bien sea a causa de la guerra o de alguna otra competición. Pero lo que para cualquiera es mejor sufrirlo o no sufrirlo, ¿en qué le toca más a un adivino que a otro cualquiera juzgarlo?

LAQ. —Entonces, no entiendo, Sócrates, lo que quiere decir. Pues queda claro que no aplica su definición del valiente ni al adivino ni al médico ni a ningún otro, a no ser

que diga que se refiere a algún dios. A mí me parece que este Nicias no quiere reconocer que dice bobadas, [b] y se revuelve arriba y abajo intentando ocultar su apuro. También nosotros habríamos sido capaces, tú y yo, hace un momento, de dar vueltas, si hubiéramos querido ocultar nuestras contradicciones. Si estas explicaciones fueran ante un tribunal, tendría alguna disculpa ese proceder. Pero ahora, en una reunión como ésta, ¿a qué viene que él se adorne en vano con palabras huecas? [c]

SÓC. —Me parece que a nada, Laques. Mas veamos si acaso Nicias cree decir algo de valor, y no dice esas cosas por hablar. Intentemos interrogarle más claramente sobre lo que piensa. Y si parece que dice algo interesante, lo concederemos, y si no, se lo demostraremos.

LAQ. —Tú, Sócrates, si quieres interrogarle, interrógale. Yo creo estar ya bastante enterado.

SÓC. —No tengo inconveniente. La encuesta será común, en tu nombre y en el mío.

LAQ. —Muy bien.

SÓC. —Dime, Nicias, o mejor, dinos, pues Laques y yo hacemos en común la pregunta: ¿afirmas que el valor es la ciencia de lo temible y de lo seguro?

NIC. —Sí. [d]

SÓC. —Pero conocer eso no está en poder de cualquiera, cuando ni el médico ni el adivino poseerán tal conocimiento, ni serán valientes, a no ser que dominen por añadidura tal ciencia. ¿No decías eso?

NIC. —Exactamente.

SÓC. —Entonces, en realidad, según el dicho, «no puede cualquier cerdo conocerlo ni ser valiente».¹⁶

NIC. —Opino que no.

SÓC. —Está claro, Nicias, que tú, al menos, ni siquiera crees que [e] fue valiente la cerda de Cromión.¹⁷ Y lo digo no por bromear, sino porque forzosamente quien da tal definición no aceptará el valor de ningún animal, ni concederá que algún animal sea tan sabio que afirme que lo que pocas personas saben por ser difícil de conocer, eso parecen saberlo un león o una pantera o cualquier jabalí. Pero es preciso que el que ha establecido que el valor es eso que tú postulas afirme que, en relación con el valor, son iguales el león y el ciervo, el toro y el mono.

LAQ. —¡Por los dioses que dices bien, Sócrates! Y con toda sinceridad, [197a] respóndenos, Nicias, si consideramos que son más sabios que nosotros esos animales, que todos reconocemos que son valientes, o bien, si te atreves, en contra de la opinión de todos, a no llamar valientes a éstos.

NIC. —De ningún modo, Laques, llamo yo valientes ni a los animales [b] ni a nadie que no sienta temor por su ignorancia, sino temerario y loco. ¿O crees que también voy a llamar valientes a todos los niños, que por su desconocimiento no tienen miedo a nada? Yo pienso que la temeridad y el valor no son lo mismo y, asimismo, que son muy pocos los que participan del valor y la previsión; pero que, en cambio, los que participan de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad acompañada de imprevisión son muy numerosos, tanto en hombres como en mujeres, y en niños como en animales. Ésos a los

que tú llamas valientes, como los que más, yo los llamo temerarios, y valientes sólo llamo a los sensatos de los que hablo.

[c] LAQ. —Ya observas, Sócrates, qué bien se adorna éste, a lo que parece, con su explicación. Y pretende privar a los que todos reconocen ser valientes, de tal honor.

NIC. —Yo no, Laques; no te preocupes. Que afirmo que tú eres sabio, y también Lámaco,¹⁸ si sois valientes, y otros muchos atenienses.

LAQ. —Aunque podría replicar, nada diré contra eso, para que no digas que soy verdaderamente del demo de Exoneas.¹⁹

[d] SÓC. —No repliques, Laques. Me parece que no has captado que éste ha recibido esa sabiduría de nuestro compañero Damón, y Damón se ha impregnado mucho de la de Pródico,²⁰ que parece el más diestro de los sofistas en distinguir ese tipo de nombres.

LAQ. —Desde luego, está bien, Sócrates, que tales cosas sean más honorables para un sofista que para un hombre al que la ciudad considera digno de estar al frente de ella.

[e] SÓC. —Conviene, sin embargo, amigo mío, que quien está al frente de los asuntos más importantes de la ciudad participe de la inteligencia. Me parece que Nicias es digno de que se le examine para saber hacia dónde apunta su aplicación del nombre de «valor».

LAQ. —Examínalo, entonces, tú, Sócrates.

SÓC. —Voy a hacerlo, amigo. Mas no creas que vaya a dejarte escapar de nuestra asociación en el diálogo; por tanto, presta atención y examina con nosotros lo que digamos.

LAQ. —Sea así, si te parece preciso.

SÓC. —Me lo parece. Tú, Nicias, vuelve a contestarnos desde un [198a] principio. ¿Recuerdas que, al comenzar el diálogo, tratábamos del valor, examinándolo como una parte de la virtud?

NIC. —Desde luego.

SÓC. —Entonces, tú respondiste que es una parte, como otras muchas existentes, de un todo al que se denomina virtud.

NIC. —¿Cómo no?

SÓC. —Entonces. ¿dices lo mismo que yo? Yo aplico ese nombre, además de al valor, a la cordura, a la justicia y a otras cosas por el estilo. ¿Tú no?

NIC. —Desde luego que sí. [b]

SÓC. —Bien está. Eso lo reconocemos; en cuanto a lo temible y a lo seguro examinémoslo, para que intercambiamos nuestras opiniones. Lo que nosotros pensamos, te lo diremos. Tú, si no estás de acuerdo, lo dirás. Nosotros pensamos que son temibles, precisamente, las cosas que causan temor, y seguras, las que no causan temor. Y causan temor no los males pasados ni los presentes, sino también los esperados. Pues el temor consiste en la espera de un mal futuro. ¿O no piensas tú también así, Laques?

LAQ. —Totalmente de acuerdo, Sócrates. [c]

SÓC. —¿Oyes nuestra proposición, Nicias, que decimos que son temibles los males futuros, y seguras las cosas que no van a ser males, o que van a ser bienes? ¿Y tú opinas

así, o de otro modo, sobre eso?

NIC. —Yo, de ese modo.

SÓC. —¿Y al conocimiento de estas cosas lo denominas valor?

NIC. —Exactamente.

SÓC. —Veamos ya el tercer punto si también te parece lo mismo que a nosotros.

NIC. —¿Cuál es?

SÓC. —Yo te lo explicaré. Nos parece a éste y a mí que, acerca de [d] aquellas cosas de las que existe un conocimiento científico, no es uno el conocimiento con relación al pasado, para saber de qué modo fueron, y otro diferente en cuanto a su presente, para saber de qué modo se presentan, y otro aún sobre el modo como pueden suceder de la mejor manera y cómo sucederá lo que todavía no ha sucedido, sino que este saber es el mismo. Por ejemplo, respecto a la salud, esta ciencia no es otra que la medicina, que, siendo única para todos los tiempos, [e] advierte de qué modo suceden tanto las cosas presentes como las pasadas y las futuras. Y, a su vez, respecto a lo que nace de la tierra, la agricultura se porta de igual modo. Y, en efecto, en cuanto a los asuntos de la guerra, vosotros podéis atestiguar que la estrategia prevé de modo óptimo todos los detalles en relación con lo que va a suceder, y no tiene para sí que deba recurrir a la mántica, sino que da órdenes, [199a] como que sabe mejor, en las cosas de la guerra, tanto el presente como el futuro.²¹ Y así lo ordena la ley, que no mande el adivino al general, sino el general al adivino. ¿Afirmaremos esto, Laques?

LAQ. —Lo afirmaremos.

SÓC. —¿Y qué? ¿Tú, Nicias, estás de acuerdo en proclamar que la ciencia es idéntica sobre las mismas cosas, tanto si son futuras como presentes y pasadas?

NIC. —Sí. También yo opino así, Sócrates.

SÓC. —Luego, amigo, ¿también el valor es el conocimiento firme [b] de las cosas temibles y de las seguras, como tú dices? ¿O no?

NIC. —Sí.

SÓC. —¿Queda reconocido que las cosas temibles son los males por venir, y las reconfortantes, las buenas por venir?

NIC. —Muy reconocido.

SÓC. —La ciencia de las mismas cosas es idéntica, tanto si éstas son futuras como si son de otro modo.

NIC. —Así es.

SÓC. —Entonces, el valor sería conocimiento no sólo de las cosas temibles o de las reconfortantes. Pues no sólo se refiere a los bienes y males por venir, sino también a los presentes y pasados y de cualquier [c] condición, como ocurre con los demás saberes.

NIC. —Parece que sí.

SÓC. —Por tanto, Nicias, nos has respondido sobre un tercio aproximadamente de lo que es el valor. Aunque nosotros te preguntábamos qué era el valor en su conjunto. Y ahora, según parece, de acuerdo con tu respuesta, el valor es no sólo el conocimiento de lo temible y lo reconfortante, sino, en general, el conocimiento de lo bueno y lo malo de [d] cualquier condición, y esto, según tu definición de ahora, sería valor. ¿Así que

admites esa modificación ahora, o qué dices, Nicias?

NIC. —Estoy de acuerdo, Sócrates.

SÓC. —¿Te parece, buen amigo, que le faltaría algo de la virtud a la persona que conociera los bienes en su totalidad y completamente y cómo suceden, sucederán y han sucedido, y lo mismo, los males? ¿Y crees tú que estaría falto de cordura o de justicia o de piedad ese individuo al que precisamente le incumbe precaverse ante los dioses y ante los hombres de las cosas temibles y las no temibles, y procurarse [e] las buenas, si sabe tratarlos correctamente?

NIC. —Me parece importante, Sócrates, lo que dices.

SÓC. —Por tanto, Nicias, lo que tú ahora dices no sería una parte de la virtud, sino toda la virtud.

NIC. —Parece que sí.

SÓC. —Pero decíamos que el valor era una parte de la virtud.

NIC. —Lo decíamos, en efecto.

SÓC. —Sin embargo, lo que ahora afirmábamos no lo parece.

NIC. —No lo parece.

SÓC. —Por tanto, no hemos encontrado, Nicias, en qué consiste la virtud.

NIC. —Parece que no.

LAQ. —Por más que yo, querido Nicias, suponía que tú lo encontrarías, [200a] después de que despreciaras mis respuestas a Sócrates. Y tenía una muy grande esperanza en que ibas a dar con ello gracias a la sabiduría procedente de Damón.

NIC. —¡Enhorabuena, Laques! Porque ya no consideras tú gran cosa haber evidenciado hace poco que nada sabes acerca del valor; sino que, aunque yo también quedo en tal situación, atiendes sólo a eso y nada te va a importar, según parece, que tú, junto conmigo, nada sepamos de aquello cuya ciencia debe poseer un hombre que se crea de algún mérito. Considero que te entregas a una acción verdaderamente [b] humana: no te miras a ti mismo, sino a los demás. Yo creo haberme explicado convenientemente en el tema de que hablábamos, y si alguna de esas cosas no se ha expresado suficientemente, luego la corregiré con la ayuda de Damón, de quien tú crees poder burlarte, y eso, cuando jamás has visto a Damón, en compañía de otros. Y una vez que me haya asegurado en esto, te lo enseñaré también a ti, sin rencor. Pues me parece que te falta mucho por [c] aprender.

LAQ. —Por cierto que tú eres sabio, Nicias. Pero, en fin, yo a este Lisímaco y a Melesias les aconsejo que, en cuanto a la educación de los muchachos, nos dejen en paz a ti y a mí, y que, en cambio, no suelten a éste, a Sócrates, como ya decía al principio. Si mis hijos estuvieran en edad, yo haría lo mismo.

NIC. —En eso yo coincido. Si Sócrates quiere encargarse de los [d] muchachos, no hay que buscar a ningún otro. Puesto que yo le confiaría muy a gusto a Nicerato,²² si él quisiera. Pero cada vez que le propongo a él algo en este terreno, me recomienda a otros, y él se desentiende. Conque mira, Lisímaco, si a ti te hace más caso Sócrates.

LIS. —Sería justo, Nicias, puesto que yo estaría dispuesto a hacer en su favor muchas cosas que no haría en favor de muchos otros. ¿Qué dices, Sócrates? ¿Me harás

algún caso y velarás con nosotros para que estos jóvenes se hagan mejores?

[e] SÓC. —Sí que sería terrible, Lisímaco, el negarse a colaborar en el empeño de alguien por hacerse mejor. Si, en efecto, en las intervenciones de hace poco se hubiera demostrado que yo sabía y que estos dos no sabían, sería justo que me invitaras, precisamente a mí, a esta tarea. Pero ahora, todos nos quedamos en medio del apuro. ¿Por qué nos escogería alguien a cualquiera de nosotros? A mí me parece, desde luego, que no hay que escoger a ninguno. Mas, como nos hallamos en [201a] tal situación, atended si os parece bien lo que os aconsejo. Yo afirmo, amigos, que todos nosotros debemos buscar en común —ya que nadie está al margen de la discusión— un maestro lo mejor posible, primordialmente para nosotros, pues lo necesitamos, y luego, para los muchachos, sin ahorrar gastos de dinero ni de otra cosa. Quedarnos en esta situación, como ahora estamos, no lo apruebo. Y si alguno se burla de [b] nosotros porque, a nuestra edad, pensamos en frecuentar las escuelas, me parece que hay que citarle a Homero, que dijo: «No es buena la presencia de la vergüenza en un hombre necesitado».²³ Conque, mandando a paseo al que ponga reparos, tomemos tal empeño en común por nosotros mismos y por los muchachos.

LIS. —Me gusta lo que dices, Sócrates. Y quiero, en la medida que soy el más viejo, tanto más animosamente aprender junto a los [c] muchachos. Pero, por favor, hazlo así: mañana por la mañana ven a visitarme, y no lo evites, para que tratemos estos mismos asuntos. Por el momento, disolvamos la reunión.

SÓC. —Lo haré, Lisímaco; iré mañana, si Dios quiere, a tu casa.

¹ Se trata de una exhibición de *hoplomachía*, una especie de esgrima o combate con el armamento completo del hoplita, es decir, del soldado de infantería «pesada». Incluso algunos sofistas enseñaban este arte marcial, según se expone en el *Eutidemo*, 271d.

² Aristides, el padre de Lisímaco, fue el primer administrador del tesoro de la Primera Liga Marítima, que fue depositado en la isla sagrada de Delos.

³ Del *demo* (barrio, distrito ciudadano) de Alópece (cf. *Gorgias*, 495d), como Aristides (cf. Plutarco, *Aristides*, 1) y Tucídides, el padre de Melesias (cf. Plutarco, *Pericles*, 11).

⁴ Damón, músico y filósofo, fue, junto a Anaxágoras, maestro también de Pericles. (Cf. Platón, *Alcibiades*, 118c; Plutarco, *Pericles*, 4.)

⁵ En Delion, en Beocia, al norte del Ática, los atenienses fueron derrotados en 424 a.C. A la valerosa conducta de Sócrates en tal ocasión se refiere Alcibiades en un conocido pasaje del *Banquete*, 221 a.

⁶ El *epibátēs* era un hoplita embarcado para combatir desde la proa de una trirreme.

⁷ Utilizo, generalmente, la palabra «técnico» para traducir el término griego *technikós* («experto», «especialista»), que designa al profesional que domina una *téchnē* («arte», «oficio») basada en una *epistēmē* o «saber» científico determinado.

⁸ Los carios surtían a los griegos de mercenarios y de esclavos y mano de obra para los oficios más despreciados.

⁹ Acepto la exclusión de *hóspēr génei*, que no da sentido.

¹⁰ Alusión al fragmento de Solón (E. Diehl, *In Platonis commentarii*, 3 vols., Leipzig, 1903-1906, 22, 7):

«Envejezco aprendiendo continuamente muchas cosas».

11 Como otros pensadores de la época, Platón concede una gran importancia a los modos musicales, por su influencia en suscitar distintas pasiones en el alma de los oyentes, y destaca su papel en la educación. *Cf. República*, III, 398d.

12 Laques cita aquí la misma sentencia de Sólon, pero le añade una restricción en sentido conservador.

13 *Iliada*, V, 221 y sigs., VIII, 105 y sigs. Lo que Platón cuenta de los escitas se decía también de la táctica de combate de los partos. Por otro lado, en la cita de Homero (*Iliada*, VIII, 108) acerca de Eneas, Platón, que cita seguramente de memoria, introduce una modificación del texto.

14 En Platea, en Beocia, los griegos, reunidos bajo el mando del espartano Pausanias, derrotaron a las tropas persas de Jerjes en agosto de 479 a.C. *Cf. Heródoto*, IX, 53. Los *gérra* eran una especie de escudos de mimbre. *Cf. Heródoto*, VII, 61.

15 La metáfora de la caza, y el filósofo como «cazador» de la verdad, es una de las más frecuentes en Platón, desde los primeros diálogos. *Cf. Lisis*, 218c, *República*, IV, 432b.

16 El dicho popular debía de decir algo así como «cualquier cerdo sabe eso», tomando al cerdo como prototipo de bestia de por sí impulsiva y estúpida.

17 La «cerda de Cromión» era un famoso monstruo mítico que devastaba ese lugar, cercano a Corinto, y que fue muerto por Teseo.

18 Lámaco, junto con Alcibíades y Nicias, fueron elegidos por la Asamblea para conducir la expedición a Sicilia en el 415, y allí murió el primero ante los muros de Siracusa. (*Cf. Tucídides*, VI, 8, 49, 101.) Al contrario que Nicias, era un general más bien impulsivo y audaz.

19 Según algunos escoliastas, los pobladores de este demo eran amigos de rencillas y peleas.

20 Sobre Pródico, véanse las notas a sus intervenciones en el *Protágoras*.

21 Hay en este pasaje una alusión dura a la supersticiosa actitud de Nicias en Sicilia, que condujo a una trágica catástrofe a las tropas atenienses. *Cf. Tucídides*, VII, 50; Plutarco, *Nicias*, 23.

22 Nicerato está nombrado también en *República*, I, 327c. «Buen demócrata», según Lisias, XVIII, 6; fue asesinado por los Treinta. (*Cf. Jenofonte, Helénicas*, II, 3, 39.)

23 *Odisea*, XVII, 347. Palabras de Telémaco a Ulises, disfrazado de mendigo.

PROTÁGORAS
Traducción y notas de
CARLOS GARCÍA GUAL

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la presente traducción se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1963).

AMIGO, SÓCRATES

AMIGO —¿De dónde sales, Sócrates? Seguro que de una partida de [309a] caza en pos de la lozanía de Alcibíades. Precisamente lo vi yo anteayer y también a mí me pareció un bello mozo todavía, aunque un mozo que, dicho sea entre nosotros, Sócrates, ya va cubriendo de barba su mentón.¹

SÓCRATES —¿Y qué con eso? ¿No eres tú, pues, admirador de Homero, [b] quien dijo² que la más agraciada adolescencia era la del primer bozo, esa que tiene ahora Alcibíades?

AM. —¿Qué hay, pues, de nuevo? ¿Vienes, entonces, de su casa? ¿Y cómo se porta contigo el muchacho?

SÓC. —Bien, me parece a mí, y especialmente en el día de hoy. Que mucho ha dicho en mi favor, socorriéndome, ya que, en efecto, ahora vengo de su casa. Pero voy a decirte algo sorprendente. Aunque él estaba allí, ni siquiera le prestaba mi atención, y a menudo me olvidaba de él.

[c] AM. —¿Y qué cosa tan enorme puede haberos ocurrido a ti y a él? Porque, desde luego, no habrás encontrado a alguien más bello, en esta ciudad al menos.

SÓC. —Mucho más todavía.

AM. —¿Qué dices? ¿Ciudadano o extranjero?

SÓC. —Extranjero.

AM. —¿De dónde?

SÓC. —De Abdera.³

AM. —¿Y tan hermoso te pareció ser ese extranjero, al punto de resultarte más bello que el hijo de Clinias?

SÓC. —¿Cómo no va a parecer más bello lo que es más sabio, querido amigo?

AM. —Entonces es que acabas de encontrar a algún sabio. ¿No, Sócrates?

[d] SÓC. —Al más sabio, sin duda, de los de ahora, si es que consideras muy sabio a Protágoras.

AM. —Pero ¿qué dices? ¿Protágoras ha venido de viaje?

SÓC. —Ya es su tercer día aquí.

AM. —¿Y, por tanto, vienes de estar con él?

[310a] SÓC. —Y de hablar y oír muchísimas cosas.

AM. —¿Es que no vas a contarnos la reunión, si nada te lo impide, sentándote aquí, en el sitio que te cederá este esclavo?

SÓC. —Desde luego. Y os daré las gracias por escucharme.

AM. —Más bien nosotros a ti por hablar.

SÓC. —Va a ser un agradecimiento mutuo. Así que oíd.

»En esta noche pasada, aún muy de madrugada, Hipócrates, el hijo de Apolodoro y hermano de Fasón, vino a aporrear con su bastón [b] la puerta de mi casa a grandes golpes. Apenas alguien le hubo abierto entró directamente, apresurado, y me llamó a grandes voces:

—Sócrates —dijo—, ¿estás despierto, o duermes?

Al reconocer su voz, contesté:

—¿Hipócrates es el que está ahí? ¿Es que nos anuncias algún nuevo suceso?

—Nada —contestó— que no sea bueno.

—Puedes decirlo entonces. ¿Qué hay para que hayas venido a esta hora?

—Protágoras —dijo, colocándose a mi lado— está aquí.

—Desde anteayer —le dije yo—. ¿Acabas de enterarte ahora?

—Por los dioses —dijo—, ayer noche. Y tanteando la cama se [c] sentó junto a mis pies, y continuó: Ya de noche, desde luego muy tarde, al llegar de Enoe.⁴ Mi esclavo Sátiro se había fugado. Venía entonces a decirte que iba a perseguirlo, cuando me olvidé por algún motivo. Cuando regresé y, después de haber cenado, nos íbamos a descansar, en ese momento mi hermano me dice que Protágoras estaba aquí. Todavía intenté en aquel instante venir a tu casa; luego, me pareció que la noche estaba demasiado avanzada. Pero, en cuanto [d] el sueño me ha librado de la fatiga, apenas me he levantado, me trasladé aquí.

»Como yo me daba cuenta de su energía y su apasionamiento, le dije:

—¿Qué te pasa? ¿Es que te debe algo Protágoras?

Él sonrió y dijo:

—¡Por los dioses!, Sócrates, sólo en cuanto que él es sabio, y a mí no me lo hace.

—Pues bien, ¡por Zeus!, si le das dinero y lo convences, también a ti te hará sabio.

—¡Ojalá —dijo—, Zeus y dioses, sucediera así! No escatimaría [e] nada de lo mío ni de lo de mis amigos. Pero por eso mismo vengo a verte, para que le hables de mí. Yo, por una parte, soy demasiado joven y, por otra, tampoco he visto nunca a Protágoras ni le he oído jamás. Era un niño cuando él vino aquí en su viaje anterior.⁵ Sin embargo, Sócrates, todos elogian a ese hombre y dicen que es sapientísimo. Pero ¿por qué no vamos adonde se aloja, para encontrarle [311a] dentro? Descansa, según he oído, en casa de Callas el hijo de Hipónico. Vamos ya.

—No vayamos todavía allí, amigo mío —le dije yo—, que es temprano; pero salgamos aquí al patio, y dando vueltas de acá para allá, hagamos tiempo charlando hasta que haya luz. Luego, iremos. Casi todo el tiempo lo pasa Protágoras en la casa, de modo que, ten confianza, lo encontraremos, según lo más probable, dentro.

[b] Después de esto, nos levantamos y paseamos por el patio. Entonces, yo, poniendo a prueba el interés de Hipócrates, le examinaba, con estas preguntas:

—Dime, Hipócrates, ahora intentas ir hacia Protágoras, y pagarle dinero como sueldo por cuidar de ti. ¿Qué idea tienes de a quién vas a ir, o de quién vas a hacerte? Por ejemplo, si pensaras ir junto a tu homónimo Hipócrates, el de Cos, de los Asclepiadas, y pagar dinero como sueldo por ocuparse de ti, si alguno te preguntara: «Dime, ¿vas a pagarle, Hipócrates, a Hipócrates en condición de qué?».

[c] —Le diría que como médico.

—¿Para hacerte qué?

—De médico —dijo.

—Y si pensaras llegarte a casa de Policleto, el de Argos, o de Fidias el ateniense y darles un pago por tu persona, si uno te preguntara: «Al pagar este dinero, ¿qué idea

tienes de lo que son Policlete y Fidias?»⁶ ¿qué responderías?

—Diría que escultores.

—Así pues, ¿qué te harías tú mismo?

—Evidentemente, escultor.

[d] —Vaya —dije—. Ahora, pues, al acudir a Protágoras tú y yo estaremos dispuestos a pagarle un dinero como sueldo por tu persona, si nos alcanzan nuestros recursos y le convencemos con ellos, y si no, aun disponiendo de los recursos de nuestros amigos. Si entonces alguien, al hallarnos tan decididamente afanosos en esto, nos preguntara: «Decidme, Sócrates e Hipócrates, ¿qué opinión tenéis de lo que es Protágoras al darle vuestro dinero?», ¿qué le responderíamos? ¿Qué [e] otro nombre hemos oído que se diga de Protágoras, como el de «escultor» se dice de Fidias y el de «poeta», de Homero, qué calificación, semejante, hemos oído de Protágoras?

—Sofista, desde luego, es lo que le denominan, Sócrates, y eso dicen que es el hombre, contestó.

—¿Como un sofista, por tanto, vamos a pagarle el dinero?

—Exacto.

—Si luego alguno te preguntara también esto: «¿Y tú, en qué tienes intención de convertirte al acudir a Protágoras?».

»Y él me dijo, ruborizándose⁷ —como apuntaba ya algo el día, [312a] pude notárselo—:

—Si va de acuerdo con lo anterior, evidentemente con la intención de ser sofista.

—Y tú —le dije—, ¡por los dioses!, ¿no te avergonzarías de presentarte a los griegos como sofista?

—Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, si tengo que decir lo que pienso.

—Pero tal vez, Hipócrates, opinas que tu aprendizaje de Protágoras [b] no será de ese tipo, sino más bien como el recibido del maestro de letras, o del citarista, o del profesor de gimnasia, de quienes tú aprendiste lo respectivo a su arte, no para hacerte profesional, sino con vistas a tu educación, como conviene a un particular y a un hombre libre.

—Exactamente; desde luego me parece —dijo— que es algo por el estilo mi aprendizaje de Protágoras.

—¿Sabes, pues, lo que vas a hacer, o no te das cuenta? —dije.

—¿De qué?

—Que vas a ofrecer tu alma, para que la cuide, a un hombre que [c] es, según afirmas, un sofista. Pero qué es un sofista, me sorprendería que lo sepas. Y si, no obstante, desconoces esto, tampoco sabes siquiera a quién entregarás tu alma, ni si para asunto bueno o malo.

—Yo creo saberlo —dijo.

—Dime, ¿qué crees que es un sofista?

—Yo —dijo—, como indica el nombre, creo que es el conocedor de las cosas sabias.⁸

—Pero eso se puede decir también de los pintores y los carpinteros, [d] que ellos

son conocedores de cosas sabias —contesté—. Luego si alguien nos preguntara: «¿De qué cosas sabias son conocedores los pintores?», le contestaríamos, sin duda, que de las que respectan a la ejecución de las imágenes y demás cosas por el estilo. Pero si alguno nos preguntara: «¿El sofista en cuál de las cosas sabias es entendido?», ¿qué le responderíamos? ¿De qué actividad es maestro?

—¿Qué podríamos, Sócrates, decir que es éste, sino que es un entendido en el hacer hablar hábilmente?⁹

—Tal vez —dije— diríamos una verdad, pero no del todo. Porque nuestra respuesta reclama aún una pregunta acerca de sobre qué [e] el sofista hace hablar hábilmente. Sin duda, como el citarista, que hace hablar con habilidad sobre lo que es conocedor precisamente, sobre el arte de la cítara, ¿no?¹⁰

—Sí.

—Bien. El sofista, entonces, ¿sobre qué asunto hace hablar hábilmente? ¿Está claro que acerca de lo que tenga conocimientos?

—Es natural.

—¿Qué es eso en lo que él, el sofista, es conocedor, y lo hace a su discípulo?

—¡Por Zeus! —contestó—, ya no sé qué decirte.

»Después de esto le dije:

—¿Pues qué? ¿Sabes a qué clase de peligro vas a exponer tu alma?¹¹ [313a] Desde luego si tuvieras que confiar tu cuerpo a alguien, arriesgándote a que se hiciera útil o nocivo, examinarías muchas veces si debías confiarlo o no, y convocarías, para aconsejarte, a tus amigos y parientes, meditándolo durante días enteros. En cambio, lo que estimas en mucho más que el cuerpo, el alma, y de lo que depende el que seas feliz o desgraciado en tu vida, haciéndote tú mismo útil o malvado, respecto de eso, no [b] has tratado con tu padre ni con tu hermano ni con ningún otro de tus camaradas, si habías de confiar o no tu alma al extranjero ése recién llegado, sino que, después de enterarte por la noche, según dices, llegas de mañana sin haber hecho ningún cálculo ni buscado consejo alguno sobre ello, si debes confiarte o no, y estás dispuesto a dispensar tus riquezas y las de tus amigos, como si hubieras reconocido que debes reunirte de cualquier modo con Protágoras, a quien no conoces, como has dicho, con el que no has hablado jamás, y al que llamas sofista; si bien qué es un sofista, parece que lo ignoras, en quien vas a confiarte a ti mismo. [c]

Entonces él, después de escucharme, contestó:

—Tal parece, Sócrates, por lo que tú dices.

—Ahora bien, Hipócrates, ¿el sofista viene a ser un traficante o un tendero¹² de las mercancías de que se nutre el alma? A mí, al menos, me parece que es algo así.

—¿Y de qué se alimenta el alma, Sócrates?

—Desde luego de enseñanzas —dije yo—. De modo que, amigo, cuidemos de que no nos engañe el sofista con sus elogios de lo que [d] vende, como el traficante y el tendero con respecto al alimento del cuerpo. Pues tampoco ellos saben, de las mercancías que traen ellos mismos, lo que es bueno o nocivo para el cuerpo, pero las

alaban al venderlas; y lo mismo los que se las compran, a no ser que alguno sea un maestro de gimnasia o un médico. Así, también, los que introducen sus enseñanzas por las ciudades para venderlas al por mayor o al por menor a quien lo desee, elogian todo lo que venden; y seguramente algunos [e] también desconocerán, de lo que venden, lo que es bueno o nocivo para el alma. Y del mismo modo, también, los que las compran, a no ser que por casualidad se encuentre por allí un médico del alma. Si tú eres conocedor de qué es útil o nocivo de esas mercancías, puedes comprar sin riesgo las enseñanzas de Protágoras y las de cualquier [314a] otro. Pero si no, ten cuidado, querido, de no jugar a los dados y arriesgarte en lo más precioso. Desde luego hay un peligro mucho mayor en la compra de enseñanzas que en la de alimentos. Pues al que compra comestibles y bebidas del mercader o del tendero, le es posible llevárselas en otras vasijas, y antes de aceptarlas en su cuerpo como comida o bebida, le es posible depositarlas y pedir consejo, convocando a quienes entiendan, de lo que pueda comerse y beberse y de lo que no, y cuánto y cuándo. De modo que no hay en la compra un gran peligro. [b] Pero las enseñanzas no se pueden transportar en otra vasija, sino que es necesario, después de entregar su precio, recogerlas en el alma propia, y una vez aprendidas retirarse dañado o beneficiado.

»Examinaremos esto luego con otras personas de más edad que nosotros. Pues somos aún jóvenes para discernir en un asunto tan importante.

»Ahora, sin embargo, tal como nos disponíamos, vayamos y escuchemos a ese hombre; después de oírle, consultaremos también con otros. Porque, además, no está solo Protágoras aquí, sino también Hipias [c] de Élida. Y creo que también Pródico el de Ceos y otros muchos sabios.¹³

Con esta decisión, nos pusimos en marcha. Cuando llegamos ante el portal, nos quedamos dialogando sobre un tema que se nos había ocurrido por el camino, para que no quedara inacabado, sino que entráramos después de llegar a las conclusiones. Detenidos en el portal dialogábamos, hasta que nos pusimos de acuerdo el uno con el otro. [d] Parece que el portero, un eunuco, nos estaba escuchando y, posiblemente, andaba irritado, por la multitud de sofistas, con los que acudían a la casa. Ya que, apenas golpeamos la puerta, al abrir y vernos, dijo: «¡Ea, otros sofistas! ¡Está ocupado!». Y al mismo tiempo, con sus dos manos, tan violentamente como era capaz, cerró la puerta. Pero nosotros llamamos de nuevo, y él, tras la puerta cerrada, nos respondió: «Señores, ¿no habéis oído que está ocupado?».

—Buen hombre —dije yo—, que no venimos a ver a Calias ni [e] somos sofistas. Descuida. Hemos venido porque necesitamos ver a Protágoras. Así que anúncianos.

Al fin, a regañadientes, el individuo nos abrió la puerta. Cuando entramos, encontramos a Protágoras paseando en el vestíbulo, y en fila, tras él, le escoltaban en su paseo, de un lado, Calias, el hijo de Hipónico y su hermano por parte materna, Páralo, el hijo de Pericles, [315a] y Cármides, hijo de Glaucón, y, del otro, el otro hijo de Pericles, Jántipo, y Filípides, el hijo de Filomelo, y Antímero de Mendes, que es el más famoso de los discípulos de Protágoras y aprende por oficio, con intención de llegar a ser sofista.¹⁴ Detrás de éstos, los seguían otros que escuchaban lo que se decía y que, en su mayoría,

parecían extranjeros, de los que Protágoras trae de todas las ciudades por donde [b] transita, encantándolos con su voz, como Orfeo, y que le siguen hechizados por su son.¹⁵ Había también algunos de los de aquí en el coro. Al ver tal coro yo me divertí extraordinariamente; qué bien se cuidaban de no estar en cabeza obstaculizando a Protágoras, de modo que, en cuanto aquél daba la vuelta con sus interlocutores, éstos, los oyentes, se escindían muy bien y en orden por un lado y por el otro, y moviéndose siempre en círculo se colocaban de nuevo detrás de modo perfectísimo.

[c] «A éste alcancé a ver después»,¹⁶ como decía Homero, a Hipias de Élida, instalado en la parte opuesta del pórtico, en un alto asiento. Alrededor de él, en bancos, estaban sentados Erixímaco, hijo de Acúmeno, y Fedro de Mirrinunte y Andrón, el hijo de Androción,¹⁷ y extranjeros, entre ellos algunos de sus conciudadanos, y otros. Parecía que preguntaban a Hipias algunas cuestiones astronómicas sobre la naturaleza y los meteoros, y aquél, sentado en su trono, atendía por turno a cada uno de ellos y disertaba sobre tales cuestiones.

[d] «Y, a continuación, llegué a ver también a Tántalo.» Pues también había venido de viaje Pródico de Ceos y estaba en una habitación que, antes, Hipónico usaba como cuarto de despensa, pero que ahora, a causa de la multitud de los albergados, Calias había vaciado y preparado para acoger a huéspedes. Pródico estaba allí echado, cubierto de pieles y mantas, por lo que parecía, en gran número. Junto a él estaban echados, en las camas de al lado, Pausanias, el del demo del Cerámico, y junto a Pausanias, un joven, un muchacho todavía, según creo, de [e] distinguido natural y muy bello también de aspecto. Me pareció oír que su nombre era Agatón, y no me sorprendería si resultase ser el amado de Pausanias. Ése era el muchacho, y además se veía a los dos Adimantos, el hijo de Cepis y el de Leucolófides, y algunos más.¹⁸ De lo que hablaban no me pude yo enterar desde afuera, a pesar de estar ansioso por escuchar a Pródico. Omnisciente me parece tal hombre, y aun divino. Pero con el tono bajo de su voz se producía un cierto retumbo [316a] en la habitación que oscurecía lo que decía.

Hacía un momento que estábamos dentro, y detrás de nosotros entraron el hermoso Alcibíades, como tú dices y yo te creo, y Critias, el hijo de Calescro.¹⁹

Cuando hubimos entrado y después de pasar unos momentos contemplando [b] el conjunto, avanzamos hacia Protágoras y yo le dije:

—Protágoras, a ti ahora acudimos éste, Hipócrates, y yo.

—¿Es con el deseo de hablar conmigo a solas o también con los demás? —preguntó.

—A nosotros —dije yo— no nos importa. Después de oír por qué venimos, tú mismo lo decides.

—¿Cuál es, pues, el motivo de la visita? —dijo.

—Este Hipócrates es uno de los naturales de aquí, hijo de Apolodoro, de una casa grande y próspera, y, por su disposición natural, me [c] parece que es capaz de rivalizar con sus coetáneos. Desea, me parece, llegar a ser ilustre en la ciudad, y cree que lo lograría mejor, si tratara contigo. Ahora ya mira tú si crees que debes dialogar sobre esto con nosotros solos o en compañía de otros.

—Correctamente velas por mí, Sócrates —dijo—. Porque a un extranjero que va a grandes ciudades y, en ellas, persuade a los mejores jóvenes a dejar las reuniones de los demás, tanto familiares como extraños, más jóvenes o más viejos, y a reunirse con él para hacerse [d] mejores a través de su trato, le es preciso, al obrar así, tomar sus precauciones. Pues no son pequeñas las envidias, además de los rencores y asechanzas, que se suscitan por eso mismo. Yo, desde luego, afirmo que el arte de la sofística es antiguo, si bien los que lo manejaban entre los varones de antaño, temerosos de los rencores que suscita, se fabricaron un disfraz, y lo ocultaron, los unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, en cambio, con ritos religiosos y oráculos, como los discípulos de Orfeo y Museo. Algunos otros, a lo que creo, incluso con la gimnástica, como Icco el Tarentino y el [e] que ahora es un sofista no inferior a ninguno, Heródico de Selimbria, en otro tiempo ciudadano de Megara. Y con la música hicieron su disfraz vuestro Agatocles, que era un gran sofista, y asimismo, Pitoclide de Ceos, y otros muchos.²⁰

[317a] »Todos éstos, como digo, temerosos de la envidia, usaron de tales oficios como velos. Pero yo con todos ellos estoy en desacuerdo en este punto. Creo que no consiguieron en absoluto lo que se propusieron, pues no pasaron inadvertidos a los que dominaban en las ciudades, en relación con los cuales usaban esos disfraces. Porque la muchedumbre, para decirlo en una palabra, no comprende nada, sino que corea lo que estos poderosos les proclaman.²¹ Así que intentar disimular, y no poder [b] huir, sino quedar en evidencia, es una gran locura, si, en ese intento, y necesariamente, uno se atrae muchos más rencores de los enemigos. Pues creen que el que se comporta así ante los demás es un malhechor. Yo, sin embargo, he seguido el camino totalmente opuesto a éstos, y reconozco que soy un sofista y que educo a los hombres; creo, asimismo, que esta precaución es mejor que aquélla: mejor el reconocerlo que el ir disimulando; y, en lugar de ésa, he tomado otras precauciones, para, dicho sea con la ayuda divina, no sufrir nada grave por reconocer que [c] soy sofista. Porque son ya muchos años en el oficio. Desde luego que tengo ya muchos en total.²² Por mi edad podría ser el padre de cualquiera de vosotros. Así que me es más agradable, con mucho, si me lo permitís, sobre todas esas cosas daros la explicación delante de cuantos están aquí.

Entonces yo, que sospeché que quería dar una demostración a Pródico e Hipias, y ufanarse de con qué amor habíamos acudido a él, dije:

—¿Por qué no llamamos también a Pródico y a Hipias y a los que [d] están con ellos para que nos escuchen?

—Desde luego —asintió Protágoras.

—¿Queréis, entonces —dijo Callas—, que organicemos una asamblea, para que dialoguéis sentados?

Parecía conveniente. Todos nosotros, contentos de que íbamos a oír a hombres sabios, recogiendo los bancos y las camas nos dispusimos junto a Hipias, ya que allí se encontraban los asientos. En esto, [e] Callas y Alcibíades llegaron conduciendo a Pródico, al que habían levantado de la cama, y a los compañeros de Pródico.

Cuando todos estuvimos sentados, dijo Protágoras:

—Ahora ya puedes repetir, Sócrates, ya que todos éstos están presentes, el tema sobre el que hace un momento tratabas ante mí, en favor del muchacho.

Y yo respondí:

—Mi comienzo va a ser el mismo que hace poco, el de por qué he [318a] acudido, Protágoras: que Hipócrates, aquí presente, estaba muy deseoso de tu compañía. Qué es lo que sacaré de provecho, si trata contigo, dice que le gustaría saber. A eso se reduce nuestra petición.

En respuesta, tomó la palabra Protágoras:

—Joven, si me acompañas te sucederá que, cada día que estés conmigo, regresarás a tu casa hecho mejor, y al siguiente, lo mismo. Y cada día, continuamente, progresarás hacia lo mejor.

Al oírle, yo le respondí:

—Protágoras, con eso no dices nada extraño, sino algo que es natural, [b] ya que también tú, a pesar de ser de tanta edad y tan sabio, si alguien te enseñara alguna cosa que ahora no sabes, te harías mejor. Pero hagámoslo de otro modo: supongamos que, de pronto, este Hipócrates, cambiando su anhelo, deseara la compañía de este joven que acaba de llegar hace poco, de Zeuxipo de Heraclea, y acudiendo a él, como a ti [c] ahora, le escuchara la misma propuesta que a ti, de que cada día en su compañía sería mejor y progresaría. Si alguien le preguntara: «¿En qué dices que será mejor y hacia qué avanzará?», le contestaría Zeuxipo que en la pintura. Y si tratara con Ortágoras el tebano y le oyera las mismas cosas que a ti, y le preguntara que en qué cosa cada día sería mejor estando en su compañía, respondería que en el arte de tocar la flauta.²³ De este modo, ahora, también tú contéstanos al muchacho y a mí, que preguntamos:

[d] »Este Hipócrates que anda con Protágoras, cada día que lo trata, se retira hecho mejor y cada uno de esos días progresa... ¿en qué, Protágoras, y sobre qué?

Protágoras, después de escucharme, dijo:

—Preguntas bien, Sócrates, y yo me alegro al responder a los que bien preguntan. Hipócrates, si acude junto a mí, no habrá de soportar [e] lo que sufriría al tratar con cualquier otro sofista. Pues los otros abruman a los jóvenes. Porque, a pesar de que ellos huyen de las especializaciones técnicas, los reconducen de nuevo contra su voluntad y los introducen en las ciencias técnicas, enseñándoles cálculos, astronomía, geometría y música, y al decir esto lanzó una mirada de reojo a Hipias.²⁴ En cambio, al acudir a mí, aprenderá sólo aquello por lo que viene. Mi enseñanza es la buena administración de los bienes familiares, [319a] de modo que pueda él dirigir óptimamente su casa, y acerca de los asuntos políticos, para que pueda ser él el más capaz de la ciudad, tanto en el obrar como en el decir.

—Entonces —dije yo—, ¿te sigo en tu exposición? Me parece, pues, que hablas de la ciencia política y te ofreces a hacer a los hombres buenos ciudadanos.

—Ese mismo es, Sócrates, el programa que yo profeso.

—¡Qué hermoso objeto científico te has apropiado, Protágoras, si es que lo tienes dominado! Pues no se te va a decir algo diferente de lo [b] que pienso. Porque yo eso, Protágoras, no creía que fuera enseñable, y, al decirlo tú ahora, no sé cómo desconfiar. Y

por qué no creo que eso sea objeto de enseñanza ni susceptible de previsión de unos hombres para otros, es justo que te lo explique. Yo, de los atenienses, como también de los griegos, afirmo que son sabios. Pues veo que, cuando nos congregamos en la asamblea, siempre que la ciudad debe hacer algo en construcciones públicas se manda a llamar a los constructores como consejeros sobre la construcción, y cuando se trata de naves, a los constructores de barcos, y así en todas las demás cosas, que se consideran [c] enseñables y aprendibles. Y si intenta dar su consejo sobre el tema algún otro a quien ellos no reconocen como un profesional, aunque sea muy apuesto y rico y de familia noble, no por ello le aceptan en nada; sino que se burlan y lo abuchean, hasta que se aparta aquel que había intentado hablar al ser abucheadado, o los arqueros lo retiran y se lo llevan a una orden de los prítanos.

»Acerca de las cosas que creen que pertenecen a un oficio técnico, [d] se comportan así. Pero cuando se trata de algo que atañe al gobierno de la ciudad y es preciso tomar una decisión, sobre estas cosas aconseja, tomando la palabra, lo mismo un carpintero que un herrero, un curtidor, un mercader, un navegante, un rico o un pobre, el noble o el de oscuro origen, y a éstos nadie les echa en cara, como a los de antes, que sin aprender en parte alguna y sin haber tenido ningún maestro, intenten luego dar su consejo. Evidentemente, es porque creen que no se trata de algo que puede aprenderse. No sólo parece que la comunidad ciudadana opina así, sino que, en particular, los más sabios y mejores [e] de nuestros ciudadanos no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen. Por ejemplo, Pericles, el padre de estos muchachos de aquí, les ha educado notablemente bien en cosas que dependían de maestros, pero en las que él personalmente es sabio, ni él les [320a] enseña ni lo confía a ningún otro, sino que ellos, dando vueltas, triscan a su antojo, como reses sueltas, por si acaso espontáneamente alcanzan por su cuenta la virtud.²⁵ Por si prefieres otro caso, a Clinias, el hermano más joven de Alcibíades, al que aquí ves, para quien hacía de tutor el mismo varón, Pericles, éste, por temor de que no se corrompiera con el ejemplo de Alcibíades lo separó de él y lo confió para su educación [b] a Arifrón.²⁶ Antes de que pasaran seis meses, éste lo devolvió no sabiendo qué hacer con él. Y otros muchísimos puedo citarte, que, a pesar de ser ellos buenos, jamás lograron hacer mejor a ninguno ni de los propios ni de los ajenos. Así que yo, Protágoras, atendiendo a estos ejemplos, creo que no es enseñable la virtud. Pero al oírte tal aserto, me doblego y creo que tú lo dices con alguna razón, por conocer que eres experto en muchas cosas, y muchas has aprendido y otras las has [c] descubierto tú mismo. Así que, si puedes demostrarnos de modo más claro que la virtud es enseñable, no nos prives de ello, sino danos una demostración.

—Desde luego, Sócrates —dijo—, no os privaré de ello. Pero ¿os parece bien que, como mayor a más jóvenes, os haga la demostración relatando un mito, o avanzando por medio de un razonamiento?

En seguida, muchos de los allí sentados le contestaron que obrara como prefiriese.

—Me parece —dijo— que es más agradable contaros un mito:²⁷

[d] »Hubo una vez un tiempo en que existían los dioses, pero no había razas mortales. Cuando también a éstas les llegó el tiempo destinado de su nacimiento, las

forjaron los dioses dentro de la tierra con una mezcla de tierra y fuego, y de las cosas que se mezclan a la tierra y el fuego. Y cuando iban a sacarlos a la luz, ordenaron a Prometeo y a Epimeteo que los aprestaran y les distribuyeran las capacidades a cada uno de forma conveniente. A Prometeo le pide permiso Epimeteo para hacer él la distribución. «Después de hacer yo el reparto —dijo—, tú lo inspeccionas.» Así lo convenció, y hace la distribución. En ésta, a los unos [e] les concedía la fuerza sin la rapidez y, a los más débiles, los dotaba con la velocidad. A unos los armaba y, a los que les daba una naturaleza inerme, les proveía de alguna otra capacidad para su salvación. A aquellos que envolvía en su pequeñez, les proporcionaba una fuga alada o un habitáculo subterráneo. Y a los que aumentó en tamaño, con esto [321a] mismo los ponía a salvo. Y así, equilibrando las demás cosas, hacía su reparto. Planeaba esto con la precaución de que ninguna especie fuera aniquilada.

»Cuando los hubo provisto de recursos de huida contra sus mutuas destrucciones, preparó una protección contra las estaciones del año que Zeus envía, revistiéndolos con espeso cabello y densas pieles, capaces de soportar el invierno y capaces, también, de resistir los ardores del sol, y de modo que, cuando fueran a dormir, estas mismas les sirvieran de cobertura familiar y natural a todos. Y los calzó a unos con garras y revistió a los otros con pieles duras y sin sangre. A continuación [b] facilitaba medios de alimentación diferentes a unos y a otros: a éstos, el forraje de la tierra, a aquéllos, los frutos de los árboles y a los otros, raíces. A algunos les concedió que su alimento fuera el devorar a otros animales, y les ofreció una exigua descendencia, y, en cambio, a los que eran consumidos por éstos, una descendencia numerosa, proporcionándoles una salvación en la especie. Pero, como no era del todo sabio, Epimeteo no se dio cuenta de que había gastado las capacidades [c] en los animales; entonces todavía le quedaba sin dotar la especie humana, y no sabía qué hacer.

»Mientras estaba perplejo, se le acerca Prometeo, que venía a inspeccionar el reparto y que ve a los demás animales que tenían cuidadosamente de todo, mientras el hombre estaba desnudo y descalzo y sin coberturas ni armas. Precisamente era ya el día destinado, en el que debía también el hombre surgir de la tierra hacia la luz. Así que Prometeo, apurado por la carencia de recursos, tratando de encontrar una protección para el hombre, roba a Hefesto y a Atenea su sabiduría [d] profesional junto con el fuego —ya que era imposible que sin el fuego aquélla pudiera adquirirse o ser de utilidad a alguien— y, así, luego la ofrece como regalo al hombre. De este modo, pues, el hombre consiguió tal saber para su vida; pero carecía del saber político, pues éste dependía de Zeus. Ahora bien, a Prometeo no le daba ya tiempo de penetrar en la acrópolis en la que mora Zeus; además los centinelas de Zeus eran terribles.²⁸ En cambio, en la vivienda, en común, de Atenea [e] y de Hefesto, en la que aquéllos practicaban sus artes, podía entrar sin ser notado, y, así, robó la técnica de utilizar el fuego de Hefesto y la otra de Atenea y se la entregó al hombre. Y de aquí resulta la posibilidad [322a] de la vida para el hombre; aunque a Prometeo luego, a través de Epimeteo,²⁹ según se cuenta, le llegó el castigo de su robo.

»Puesto que el hombre tuvo participación en el dominio divino a causa de su

parentesco con la divinidad,³⁰ fue, en primer lugar, el único de los animales en creer en los dioses, e intentaba construirles altares y esculpir sus estatuas. Después, articuló rápidamente, con conocimiento, la voz y los nombres, e inventó sus casas, vestidos, calzados, coberturas, y alimentos del campo. Una vez equipados de tal modo, en un principio habitaban los humanos en dispersión, y no existían [b] ciudades. Así que se veían destruidos por las fieras, por ser generalmente más débiles que aquéllas; y su técnica manual resultaba un conocimiento suficiente como recurso para la nutrición, pero insuficiente para la lucha contra las fieras. Pues aún no poseían el arte de la política, a la que el arte bélico pertenece. Ya intentaban reunirse y ponerse a salvo con la fundación de ciudades. Pero cuando se reunían, se atacaban unos a otros, al no poseer la ciencia política; de modo que de nuevo se dispersaban y perecían.

[c] »Zeus, entonces, temió que sucumbiera toda nuestra raza, y envió a Hermes que trajera a los hombres el sentido moral³¹ y la justicia, para que hubiera orden en las ciudades y ligaduras acordes de amistad. Le preguntó, entonces, Hermes a Zeus de qué modo daría el sentido moral y la justicia a los hombres: «¿Las reparto como están repartidos los conocimientos? Están repartidos así: uno solo que domine la medicina vale para muchos particulares, y lo mismo los otros profesionales. ¿También ahora la justicia y el sentido moral los infundiré así a los humanos, o los reparto a todos?». «A todos — dijo Zeus—, y que todos [d] sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos. Además, impón una ley de mi parte: que al incapaz de participar del honor y la justicia lo eliminen como a una enfermedad de la ciudad.»

»Así es, Sócrates, y por eso los atenienses y otras gentes, cuando se trata de la excelencia arquitectónica o de algún tema profesional, opinan que sólo unos pocos deben asistir a la decisión, y si alguno que está al margen de estos pocos da su consejo, no se lo aceptan, [e] como tú dices. Y es razonable, digo yo. Pero cuando se meten en una discusión sobre la excelencia política, que hay que tratar enteramente [323a] con justicia y moderación, naturalmente aceptan a cualquier persona, como que es el deber de todo el mundo participar de esta excelencia; de lo contrario, no existirían ciudades. Esa, Sócrates, es la razón de esto.

»Para que no creas sufrir engaño respecto de que, en realidad, todos los hombres creen que cualquiera participa de la justicia y de la virtud política en general, acepta este nuevo argumento. En las otras excelencias, como tú dices, por ejemplo: en caso de que uno afirme ser buen flautista o destacar por alguna otra arte cualquiera, en el [b] que no es experto, o se burlan de él o se irritan, y sus familiares van a ése y le reprenden como a un alocado.

»En cambio, en la justicia y en la restante virtud política, si saben que alguno es injusto y éste, él por su propia cuenta, habla con sinceridad en contra de la mayoría, lo que en el otro terreno se juzgaba sensatez, decir la verdad, ahora se considera locura, y afirman que delira el que no aparenta la justicia. De modo que parece necesario que nadie [c] deje de participar de ella en alguna medida, bajo pena de dejar de existir entre los humanos.

»Respecto de que a cualquier persona aceptan razonablemente como consejero sobre esta virtud por creer que todo el mundo participa de ella, eso digo. Y en cuanto a que creen que ésta no se da por naturaleza ni con carácter espontáneo, sino que es enseñable y se obtiene del ejercicio, en quien la obtiene, esto intentaré mostrártelo ahora.

[d] »Es claro que, por cuantos defectos creen los humanos que unos u otros poseen por naturaleza o azar, nadie se irrita, ni los censura ni enseña, o que nadie castiga a los que los tienen, sino que los compadece. Por ejemplo, a los feos, o los bajos, o los débiles. ¿Quién habrá tan tonto que intente cambiarles algo en esas cosas? Porque, creo, saben que es por naturaleza y fortuna como les vienen a los hombres tales desventuras y desgracias. Pero de cuantos bienes creen que por medio del ejercido y la atención sobrevienen a los hombres, acerca de [e] éstos, si uno no los posee, sino que tiene los defectos contrarios, sin duda se producen indignaciones, castigos y reprimendas. De estos vicios, uno es la injusticia, también lo es la impiedad y, en una palabra, [324a] todo lo opuesto a la virtud política. En eso sí que cualquiera se encoleriza y reprende a quien sea, evidentemente con el pensamiento de que se trata de algo que puede adquirirse por el cuidado y el aprendizaje. Y si quieres reflexionar, Sócrates, qué efectos logra el castigo de los malhechores, esto te va a enseñar que los hombres creen que es posible adquirir la virtud. Porque nadie castiga a los malhechores [b] prestando atención a que hayan delinquido o por el hecho de haber delinquido, a no ser quien se venga irracionalmente como un animal. Pero el que intenta castigar con razón no se venga a causa del crimen cometido —pues no se lograría hacer que lo hecho no haya acaecido—, sino con vistas al futuro, para que no obren mal de nuevo ni este mismo ni otro, al ver que éste sufre su castigo. Y el que tiene ese pensamiento piensa que la virtud es enseñable. Pues castiga a efectos [c] de disuasión. De modo que tienen semejante opinión cuantos castigan en público o en privado.³² Castigan y penalizan los hombres a quienes creen que cometen un mal, y de modo destacado los atenienses, tus compatriotas.

»De forma que, según este razonar, también los atenienses son de los que creen que la virtud es algo que puede adquirirse y aprenderse. Es natural, pues, que tus conciudadanos admitan que un herrero y un zapatero den consejos sobre asuntos políticos. Y lo de que creen que la virtud es enseñable y adquirible, Sócrates, lo tienes demostrado suficientemente, [d] me parece.

»Pero aún queda otro problema, el que tú planteas acerca de los hombres de bien: que por qué estos hombres de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, las que dependen de profesores, haciéndolos sabios, y no en lo que respecta a la virtud por la que ellos mismos se distinguen, en nada haciéndolos mejores. Acerca de eso, Sócrates, no te diré un mito más, sino un razonamiento.

»Conque, medita del modo siguiente: ¿acaso existe, o no, algo de lo [e] que es necesario que participen todos los ciudadanos, como condición para que exista una ciudad? Pues en eso se resuelve ese problema que tú tenías, y en ningún otro punto. Porque, si existe y es algo único, no se trata de la carpintería ni de la técnica metalúrgica ni de la alfarería, [325a] sino de la justicia, de la sensatez y de la obediencia a la ley divina, y, en resumen, esto como unidad es lo que proclamo que es la virtud del hombre.

Si existe eso de lo que deben participar todos, de acuerdo con ello debe obrar todo hombre, siempre que quiera aprender o hacer cualquier cosa, y sin ello, no; y al que no participe es preciso enseñárselo y castigarle, tanto si es niño, como si es hombre o mujer, hasta que por medio del castigo se haga mejor, y al que no obedezca, por más que se le castigue y enseñe, hay que echarle de la ciudad o matarlo como si se tratase de un incurable. Si esto es así y, siendo así, los hombres [b] de bien enseñan las demás cosas a sus hijos, pero ésta no, observa qué extrañas resultan las personas de bien.

»Pues que lo creen enseñable, tanto en particular como oficialmente, lo hemos probado. Y siendo objeto de enseñanzas y cuidados, les enseñan a sus hijos las otras cosas, sobre las que no gravita la muerte como castigo, en caso de no saberlas; pero en aquello en lo que hay pena de muerte y destierros para sus propios hijos, si no han aprendido [c] o no han sido adiestrados en la virtud, y, además de la muerte, la expropiación de las riquezas y, en una palabra, la disolución de sus familias, esto no lo enseñan ni lo cuidan con todo esmero. ¿Puedes creértelo, Sócrates?

»Empezando desde la infancia, a lo largo de toda la vida les enseñan y aconsejan. Tan pronto como uno comprende lo que se dice, la nodriza, la madre, el pedagogo y el propio padre batallan por ello, para que [d] el niño sea lo mejor posible; le enseñan, en concreto, la manera de obrar y decir y le muestran que esto es justo, y aquello injusto, que eso es hermoso, y esotro feo, que una cosa es piadosa y otra impía, y «haz estas cosas, no hagas esas». Y a veces él obedece de buen grado, pero si no, como a un tallo torcido o curvado, lo enderezan con amenazas y golpes.

»Después de eso, al enviarlo a un maestro, le recomiendan mucho más que se cuide de la buena formación de los niños que de la enseñanza de las letras o de la cítara.

[e] »Y los maestros se cuidan de estas cosas, y después de que los niños aprenden las letras y están en estado de comprender los escritos como antes lo hablado, los colocan en los bancos de la escuela para leer los poemas de los buenos poetas y les obligan a aprendérselos de memoria. [326a] En ellos hay muchas exhortaciones, muchas digresiones y elogios y encomios de los virtuosos hombres de antaño, para que el muchacho, con emulación, los imite y desee hacerse su semejante. Y, a su vez, los citaristas se cuidan, de igual modo, de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han [b] aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados, y, con ello, sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la euritmia y del equilibrio.³³

»Luego, los envían aún al maestro de gimnasia, para que, con un [c] cuerpo mejor, sirvan a un propósito que sea valioso y no se vean obligados, por su debilidad corporal, a desfallecer en las guerras y en las otras acciones.

»Y esto lo hacen los que tienen más posibilidades, como son los más ricos. Sus hijos empiezan a frecuentar las escuelas en la edad más temprana, y las dejan muy tarde. Cuando se separan de sus maestros, la ciudad a su vez les obliga a aprender las leyes y a vivir de acuerdo [d] con ellas, para que no obre cada uno de ellos a su antojo: de un

modo sencillo, como los maestros de gramática les trazan los rasgos de las letras con un estilete a los niños aún no capaces de escribir y, luego, les entregan la tablilla escrita y les obligan a dibujar siguiendo los trazos de las letras, así también la ciudad escribe los trazos de sus leyes, hallazgo de buenos y antiguos legisladores, y obliga a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas.

»Al que intenta avanzar al margen de ellas se le castiga, y el nombre [e] de este castigo, entre vosotros y en muchos otros lugares, es el de «rectificaciones»,³⁴ como si la justicia enderezara.

»Así que, si tan grande es el cuidado de la virtud por cuenta particular y pública, ¿te extrañas, Sócrates, y desconfías de que sea enseñable la virtud? Pero no hay que extrañarse de ello, sino mucho más aún de que no fuera enseñable.

»¿Por qué, entonces, de padres excelentes nacen muchas veces hijos vulgares? Apréndelo también. No es nada sorprendente, si yo decía verdad en lo anterior, que en este asunto de la virtud, si ha de existir la ciudad, nadie pueda desentenderse. Si, entonces, lo que digo es así, y lo [327a] es por encima de todas las cosas, reflexiona tomando otro ejemplo: si la ciudad no pudiera subsistir, a no ser que todos fuéramos flautistas, fuera cual fuese la calidad que cada uno consiguiera; de que esto, tanto por cuenta particular como pública, todo el mundo lo enseñara a todo el mundo; de que se castigara a golpes al que no tocara la flauta bien, y de que a nadie se le privara de eso, como ahora a nadie se le priva de los derechos [b] legales y justos, ni se les ocultan, como se hace con otras técnicas. Pues creo que la justicia y la virtud nos benefician mutuamente, y por eso, cualquiera a quienquiera que sea le habla y le enseña animosamente las cosas justas y legales. Si fuera así, y también respecto del arte de tocar la flauta pusiéramos todo empeño y generosidad en enseñarnos unos a otros, ¿crees, Sócrates, que de algún modo los hijos de los buenos flautistas se harían buenos flautistas mejor que los hijos de los mediocres?

»Yo lo que creo es que el hijo de aquel que resultara el más dispuesto naturalmente para tocar la flauta, ese se haría famoso, y el que fuera incapaz por naturaleza sería ignorado. Y muchas veces, del buen [c] flautista saldría uno vulgar, y muchas otras, del vulgar, uno excelente. Pero de cualquier modo todos serían flautistas capaces, en comparación a los particulares y los que nada entendieran de la flauta.

»De igual modo, piensa ahora que, incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto, si hubiera que juzgarlo en comparación con [d] personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir, que fueran unos salvajes, como los que nos presentó el año pasado el poeta Ferécates en las Leneas.³⁵ En verdad que si te encontraras entre tales gentes, como los misántropos de aquel caso, bien desearías toparte con Euríbato y Frinondas, [e] y te quejarías echando de menos la maldad de los tipos de aquí. Ahora, en cambio, gozas de paz, porque todos son maestros de virtud, en lo que puede cada uno, y ninguno te lo parece. De igual modo, si buscaras algún maestro de la lengua griega, no encontrarías ninguno, y [328a] tampoco, creo, si buscaras quién ha enseñado a los hijos de nuestros artesanos

aquel oficio que ellos han aprendido de su padre, en la medida en que su padre y sus amigos de la misma profesión podían adiestrarlos. ¿Quién más podría haberles enseñado? Creo que no es fácil, Sócrates, que aparezca un maestro de esas cosas, mientras que es fácil, en cambio, encontrarlo para las cosas inhabituales; y así sucede para la virtud y todo lo semejante. De todos modos, si alguno hay que nos aventaje siquiera un poco para conducirnos a la virtud, es digno de estima.

[b] »De estos creo ser yo uno y aventajar a los demás en ser provechoso a cualquiera en su desarrollo para ser hombre de bien, de modo digno del salario que pretendo, y aún de más, como llega, incluso, a reconocer el propio discípulo. Por eso, he establecido la forma de percibir mi salario de la manera siguiente: cuando alguien ha aprendido [c] conmigo, si quiere me entrega el dinero que yo estipulo, y si no, se presenta en un templo, y, después de jurar que cree que las enseñanzas valen tanto, allí lo deposita.

»De este modo, Sócrates, yo te he contado un mito y te he expuesto un razonamiento acerca de cómo la virtud es enseñable y los atenienses así lo creen, y de cómo no es nada extraño que de buenos padres nazcan hijos mediocres, y de padres mediocres, excelentes. Así, por ejemplo, los hijos de Policeto, coetáneos de Páralo y Jantipo aquí presentes, no son nada en comparación con su padre, y lo mismo, otros de muchos [d] artistas. A éstos³⁶ no es justo echárselo en cara todavía. Pues en ellos hay aún esperanzas, ya que son jóvenes.

Después de tan larga y notable disertación, Protágoras dejó de hablar. Y yo, fascinado todavía durante mucho tiempo, lo miraba como si fuera a decir algo más, deseoso de escucharle. Una vez que ya comprendí que en realidad había acabado, como si me recuperase a duras penas, me dije a mí mismo, volviendo la vista a Hipócrates:

—Hijo de Apolodoro, cuán agradecido te estoy por haberme incitado a llegar aquí. En mucho estimo haber oído lo que he preguntado [e] a Protágoras. Porque yo, anteriormente, creía que no había ninguna ocupación humana por la que los buenos se hicieran buenos. Pero ahora estoy convencido. A excepción de una pequeña dificultad que me queda, que evidentemente Protágoras aclarará con facilidad, ya que nos ha aclarado tantas otras muchas.

»Desde luego, si uno tratara de estos mismos asuntos con cualquiera [329a] de los oradores populares, al punto podría escuchar discursos tan notables de Pericles o de cualquier otro de los diestros en hablar. Pero si uno les sigue preguntando a cualquiera de estos algo más como si fueran libros,³⁷ ni pueden responder nada ni preguntar ellos. Mas si uno les formula cualquier pregunta, aunque sea mínima, acerca de lo dicho, como los cántaros de bronce que al golpear resuenan largamente y prolongan sus vibraciones si uno no los para, también los oradores así, a la menor pregunta, extienden ampliamente su discurso. En cambio, éste, [b] Protágoras, es capaz de pronunciar largos y hermosos discursos, como el de ahora lo demuestra, y capaz también, al ser preguntado, de responder en breve y, en el interrogatorio, de soportar y aceptar el debate, lo que a pocos es dado. Ahora, pues, Protágoras, me falta muy poco para tenerlo todo, con tal de que me contestes a lo siguiente.

»De la virtud afirmas que puede enseñarse, y yo te creo más que creería a cualquiera otra persona. Pero hay algo que me ha extrañado [c] en tu discurso; cólmame ese vacío en mi alma. Decías, pues, que Zeus envió a los hombres la justicia y el sentido moral, y luego, repetidamente en tus palabras se aludía a la justicia, la sensatez, la piedad y a todas esas cosas, como si en conjunto formaran una cierta unidad: la virtud. Detállame, por favor, exactamente con un razonamiento, si la virtud es una cierta unidad y si son partes de ella la justicia, la [d] sensatez y la piedad, o estas que yo ahora nombraba son, todas, nombres de algo idéntico que es único. Eso es lo que aún ansío.

—Fácil es eso de responder, Sócrates —contestó—, que de la virtud, que es única, son partes las que preguntas.

—¿Acaso —dije— como son partes las partes del rostro: la boca, la nariz, los ojos y las orejas?; ¿o son como las porciones del oro que en nada se diferencian entre sí y del conjunto, sino sólo por su grandeza y pequeñez?

[e] —De aquel modo, me parece, Sócrates, como las partes del rostro están en relación con todo el rostro.

—¿Acaso —dije yo— también participan los hombres de esas partes de la virtud, los unos de una, los otros de otra, o es necesario, que si uno posee la virtud, las tenga todas?

—De ningún modo —dijo— ya que muchos son valientes, pero injustos; o, viceversa, justos, pero no sabios.

[330a] —¿Conque, en efecto, son partes de la virtud —dije yo— la sabiduría y la valentía?

—Y las más ciertas de todas, desde luego —contestó—. Precisamente, la principal de las partes es la sabiduría.

—¿Cada una de ellas es distinta de la otra?

—Sí.

—Entonces, ¿también tiene cada una de ellas su facultad propia, como las partes del rostro? No es el ojo como los oídos, ni la facultad suya, la misma. Tampoco de las demás ninguna es como la otra, ni en cuanto a su facultad ni en otros respectos. ¿Acaso así tampoco las partes [b] de la virtud no son la una como la otra, ni en sí ni en su facultad?

¿Evidentemente que será así, o no encaja con el ejemplo?

—Así es, Sócrates —dijo.

—Entonces —proseguí yo—, ninguna otra de las partes de la virtud es como la ciencia, ni como la justicia, ni como el valor, ni como la sensatez, ni como la piedad.

Afirmó que no.

[c] —Vaya —dije yo—, examinemos en común cómo es cada una de ellas. En primer lugar, lo siguiente: La justicia,³⁸ ¿es algo real, o no es nada real? A mí me parece que sí. ¿Y a ti?

—También a mí —dijo.

—¿Qué, entonces? Si alguien nos preguntara a ti y a mí: «Protágoras y Sócrates, decidme, esa realidad que nombrasteis hace un momento, la justicia, ¿ella misma es justa o injusta?», yo le respondería que justa. ¿Y tú qué voto depositarías? ¿El mismo que yo,

o diferente?

—El mismo —dijo.

—Por consiguiente, la justicia es semejante al ser justo, diría yo en respuesta al interrogador. ¿No lo dirías tú? [d]

—Sí.

—Si luego a continuación nos preguntara: «Por consiguiente, ¿también decís que la piedad existe?», lo afirmamos, según creo.

—Sí —dijo él.

—«¿Luego decís que eso es alguna realidad?» Lo diríamos, ¿o no?

También a esto asintió.

—«¿Y de esa misma realidad decís que, por naturaleza, es semejante a ser impío o a ser piadoso?» Me irritaría, al menos yo, con la pregunta —dije—, y contestaría: «¡No blasfemes, hombre! Difícilmente [e] habría alguna otra cosa piadosa, si no fuera piadosa la propia piedad». Y tú, ¿qué? ¿No responderías así?

—Desde luego —aceptó.

—Si luego, después de eso, dijera preguntándonos: «¿Qué acabáis de decir? ¿Es que no os he oído bien? Me había parecido que decíais que las partes de la virtud estaban unas respecto a otras, de tal modo que ninguna de ellas era como otra», yo le respondería que: «Lo demás lo has oído bien, pero en cuanto crees que yo también he [331a] dicho eso, te has equivocado. Porque fue Protágoras, aquí a mi lado, el que respondió eso; yo sólo preguntaba».

»Si entonces dijera: ¿Dice la verdad éste, Protágoras? ¿Afirmas tú que no es una parte como otra entre las de la virtud? ¿Es tuya esta afirmación?», ¿qué responderías?

—Sería necesario, Sócrates, reconocerlo.

—Entonces, Protágoras, qué le responderemos, tras reconocerlo, si nos repregunta: «Por consiguiente, ¿no es la piedad una cosa justa ni la justicia algo piadoso, sino algo no piadoso? ¿Y la piedad, algo no justo, sino, por consiguiente, injusto; y lo justo, impío?». Yo, personalmente, por mi cuenta, diría que la justicia es piadosa y la piedad, [b] justa. Y en tu nombre, si me lo permites, le respondería lo mismo, que lo mismo es la justicia que la piedad o lo más semejante, y que, sobre todas las cosas, se parece la justicia a la piedad y la piedad, a la justicia. Pero mira si me prohíbes responder, o si concuerdas en opinar de ese modo.

—No me parece, Sócrates, —contestó—, que sea el asunto tan sencillo, [c] como para conceder que la justicia sea piadosa o la piedad justa, sino que me parece que algo diferente hay en esa asimilación. Pero ¿qué importa eso? Si quieres, pues, sea para nosotros la justicia piadosa y la piedad, justa.

—No, ¡por favor! —dijo yo—. Pues para nada necesito lo de «si quieres» y «si te parece», al buscar una comprobación, sino sólo a ti y a mí. Y digo esto de «a ti» y «a mí», pensando que sería la mejor manera de dar demostración al razonamiento, si se le quitaran los «si...».

[d] —Sin embargo —contestó él—, se parece algo la justicia a la piedad. También, desde luego, en cierta manera se parece una cosa a otra. Pues lo blanco, en cierto

aspecto, se parece a lo negro y lo duro, a lo blando, y así las demás cosas que parecen ser más contrarias entre sí. Y las que hace poco decíamos tener distinta facultad y que no eran una [e] como la otra. Así que con este procedimiento puedes probar, si quisieras, que todas son semejantes entre sí. Pero no es justo llamar semejantes a las cosas que tienen algo semejante, ni desemejantes a las que tienen algo diferente, por más que lo semejante sea muy pequeño.

Me admiré yo entonces y le dije:

—¿De modo que para ti lo justo y lo piadoso están en una relación mutua, como si tuvieran una semejanza pequeña?

—No del todo así —dijo—; pero tampoco como tú me das la impresión de opinarlo.

[332a] —Bien entonces —dije yo—, ya que me parece estar a disgusto frente a esta cuestión, dejémosla y examinemos lo otro que decías. ¿A algo llamabas insensatez?

Lo aceptó.

—¿Y todo lo contrario a eso no es la sabiduría?

—Me parece a mí que sí.

—Cuando los seres humanos obran con rectitud y debidamente, entonces ¿te parece que son sensatos al obrar así, o al contrario?

—Son sensatos —dijo.

[b] —¿Y es por la sensatez por lo que son sensatos?

—Forzosamente.

—Por consiguiente, los que no obran con rectitud, ¿obran insensatamente y no son sensatos al obrar así?

—Me lo parece.

—¿Es lo contrario el obrar insensatamente del obrar sensatamente?

Lo reconoció.

—Por consiguiente, las cosas que se hacen insensatamente ¿se hacen con insensatez y las sensatas, con sensatez?

Lo reconocía.

—¿Luego si algo se hace con fuerza, se hace fuertemente, y débilmente, si con debilidad?

Le parecía así.

—¿Y si con velocidad, velozmente, y lentamente si con lentitud?

Asintió.

—Y si una cosa se hace de la misma manera, ¿se hace por efecto de [c] lo mismo, y si de modo contrario, por efecto de lo contrario?

Estuvo de acuerdo.

—¡Ea, pues! —dije yo—. ¿existe algo hermoso?

Lo concedió.

—¿Existe algo contrario a ello, a excepción de lo feo?

—No existe.

—¿Qué más? ¿Existe algo bueno?

—Existe.

—¿Hay algo contrario a eso, a no ser lo malo?

—No lo hay.

—¿Qué más? ¿Hay algo agudo en el sonido?

—Sí.

—¿Hay algo contrario a eso, a no ser lo grave?

—No.

—¿Es decir —dije yo—, que para cada cosa hay un solo contrario [d] y no muchos? Estaba de acuerdo.

—Venga, pues —dije—, ahora recapitulemos lo que hemos reconocido. ¿Estamos de acuerdo en que para cada cosa hay sólo un contrario, y no más?

—Lo hemos acordado.

—¿Y que lo que se hace contrariamente resulta a causa de los contrarios?

—Sí.

—¿Hemos reconocido que se hace de modo contrario a lo que se hace sensatamente lo que se hace insensatamente?

—Sí.

—¿Y que lo que se hace sensatamente se hace a efecto de la sensatez y lo insensato, por la insensatez?

Lo concedió.

—Luego, si se hace al contrario, ¿se hará a causa de lo contrario? [e]

—Sí.

—Se hace lo uno por la sensatez y lo otro, por la insensatez.

—Sí.

—¿De modo contrario?

—Del todo.

—Desde luego, a efectos de cosas que son contrarias.

—Sí.

—¿Es contraria la insensatez a la sensatez?

—Lo parece.

—¿Te acuerdas ahora de lo que antes habíamos reconocido, que lo contrario a la insensatez era la sabiduría?

Lo reconoció.

—¿Y de que para cada cosa había sólo un contrario?

—Sí.

—¿Cuál de las dos respuestas, pues, Protágoras, abandonaremos? [333a] ¿La de que para cada cosa hay sólo un contrario, o aquella en que se afirmaba que la sabiduría era distinta de la sensatez, y que cada una por su lado eran parte de la virtud, y diferentes entre sí y desemejantes ellas mismas y sus facultades, como las partes del rostro? ¿Cuál dejamos ahora? Ya que esas dos respuestas no se llevan muy armónicamente entre sí. Pues ni concuerdan ni encajan una con otra. Porque, [b] ¿cómo van a acoplarse, si es necesario que para cada cosa haya sólo un contrario y no más, y en cambio a la insensatez, que es una sola cosa, ahora le aparecen contrarias la sabiduría y la sensatez?

¿Es así, Protágoras, o de algún otro modo?

Lo reconoció, aunque de muy mala gana.

—Entonces, ¿es que serían una sola cosa la sensatez y la sabiduría? Antes también nos había parecido que la justicia y la piedad eran aproximadamente lo mismo. Venga, pues, Protágoras, no nos fatiguemos, sino examinemos también el resto. ¿Es que te parece que es sensato un hombre que comete injusticia, en tanto que la comete?

[c] —Me avergonzaría, yo al menos, Sócrates —dijo—, de reconocer eso, aunque lo aceptan muchas personas.³⁹

—Entonces, ¿voy a hacer mi diálogo con ellas o contigo?

—Si quieres, discute primero contra la opinión de la mayoría.

—No me importa, sólo con que tú respondas, tanto si es tu opinión como si no. Pues yo examino sobre todo el argumento, aunque sucede que eventualmente nos sometemos a examen el que interroga, yo mismo, y el que responde.

Al principio, Protágoras nos ponía reparos, porque achacaba que la [d] tesis resultaba incómoda; pero luego, sin embargo, concedió que respondería.

—Venga —dije yo—, responde desde el principio. ¿Te parece que algunos que obran injustamente son sensatos?

—Sea, dijo.

—¿Al ser sensato llamas pensar bien?

—Sí.

—¿Por pensar bien entiendes tú decidir bien aquello en lo cual se obra injustamente?

—Sea.

—¿Cómo, si obtienen buen éxito⁴⁰ al obrar injustamente, o si malo?

—Si bueno.

—¿Dices, entonces, que hay algunas cosas buenas?

—Lo afirmo.

—¿Acaso, —dije yo—son buenas las que son útiles a los hombres?

—¡Oh sí, por Zeus! Y aun si no son útiles a los hombres, yo las llamo [e] buenas.

Me parecía que Protágoras ya estaba muy apurado y receloso y que se había puesto en guardia para responder. Al verle en tal disposición, tomando precauciones le pregunté con suavidad:

—¿A cuáles te refieres, Protágoras? ¿A las que no son útiles a ninguno [334a] de los hombres, o a las que no son en absoluto útiles? ¿Y a esas tales las llamas tú buenas?

—De ningún modo —dijo—. Pero yo conozco muchas que son nocivas a los hombres: alimentos, bebidas, fármacos y mil y mil cosas más, y otras, útiles. Y ciertas cosas son indiferentes para los hombres, pero no para los caballos. Y unas sólo para los bovinos, y otras para los perros. Y algunas para ninguno de éstos, sino para los árboles. Unas cosas son buenas para las raíces del árbol, pero malas para los tallos, como el [b] estiércol, que es bueno al depositarse junto a las raíces de cualquier planta, pero que si quieres echárselo a las ramas o a los jóvenes tallos, todos mueren. Además, por ejemplo, el aceite es malo para todas las plantas y lo más dañino para el pelaje de todos los animales en general, y en cambio, resulta protector para el hombre y para su cuerpo. Así,

el bien es algo tan variado y tan multiforme, que aun aquí lo que es bueno [c] para las partes externas del hombre, eso mismo es lo más dañino para las internas. Y, por eso, todos los médicos prohíben a los enfermos el uso del aceite, a no ser una pequeñísima cantidad en lo que vayan a comer, la precisa para mitigar la repugnancia de las sensaciones del olfato en algunas comidas y platos.⁴¹

Después de decir esto, los asistentes aplaudieron lo bien que hablaba. Pero yo dije:

[d] —Protágoras, tengo el defecto de ser un hombre desmemoriado, y si alguien me habla por extenso, me olvido de sobre qué trata el razonamiento. Así pues, lo mismo que si me ocurriera ser duro de oído, creerías que, si trataras de dialogar conmigo, debías levantar más la voz que frente a los demás; de ese modo ahora, ya que te encuentras ante un desmemoriado, dame a trozos las respuestas y hazlas más breves, por si quiero seguirte.

—¿Cómo de breve me pides que te conteste? ¿Es que tengo que responder más brevemente de lo preciso?

—De ningún modo —dije yo.

—Entonces ¿cuanto sea preciso? —dijo.

[e] —Sí.

—¿Cómo? ¿Cuanto me parezca ser lo preciso responder, tanto te respondo, o lo que te parezca a ti?

—Es que yo tengo oído —dije— que tú puedes y eres capaz de enseñar, tú mismo, a otro a hablar sobre las mismas cosas por extenso, si quieres, tanto, que nunca se acabara el discurso, o también con brevedad, [335a] tanto, que nadie lo expresaría en menos palabras que tú. Si quieres, entonces, dialogar conmigo, usa el segundo procedimiento, la brevilocuencia.

—Sócrates —dijo—, yo me he encontrado en combate de argumentos con muchos adversarios ya, y si hubiera hecho lo que tú me pides, dialogar como me pedía mi interlocutor, de ese modo, no hubiera parecido superior a ninguno, ni el nombre de Protágoras habría destacado entre los griegos.

Entonces yo, que me había dado cuenta de que no estaba satisfecho [b] de sí mismo por las respuestas anteriores y de que no querría de buen grado dialogar respondiendo, pensé que ya no era cosa mía permanecer en la reunión y dije:

—Desde luego, Protágoras, tampoco yo estoy deseoso de que hagamos el coloquio en contra de tus opiniones. Sin embargo, cuando tú quieras dialogar de modo que yo pueda seguirte, entonces hablaré contigo. Tú, pues, según de ti se dice y tú mismo lo afirmas, eres capaz de sostener coloquios en largos discursos o en breves frases. [c] Porque eres sabio. Yo, en cambio, soy incapaz de esos largos párrafos, ya que bien querría tener tal capacidad. Así que sería preciso que tú, que puedes lo uno y lo otro, cedieras, para que se hiciera el coloquio. Ahora, como no quieres, y yo tengo cierta ocupación y no podría aguardarte mientras tú desarrollas tus largas razones, porque debo ir a un asunto, me voy. De otra manera, aun éstas te habría escuchado con gran placer.

Al tiempo que decía esto, me levanté como para salir. Entonces, ya [d] de pie, me toma Calias de la mano con su derecha, y con la izquierda me agarra de este tabardo,⁴² y

me dice:

—No te dejaremos, Sócrates. Que si tú te vas, ya no tendremos diálogo de tal calidad. Así que te suplico que te quedes con nosotros, que yo a nadie oiría más a gusto que a ti y a Protágoras dialogando. Haznos a todos nosotros el favor.

Y le contesté yo (ya me había levantado para salir):

—¡Hijo de Hipónico! Continuamente me asombra tu amor por la sabiduría,⁴³ y en especial ahora te elogio y te aprecio por ello, de modo [e] que querría hacerte el favor, si me pidieses algo posible. Pero ahora es como si me pidieras que siguiera en la carrera a Crisón, cuando estaba en su plenitud el corredor de Himera,⁴⁴ o que con alguno de los corredores de largas carreras o de carreras de todo un día, compitiera en una, o los siguiera. Te respondería que, mucho más que tú, yo mismo [336a] deseo seguirlos, pero no puedo; así que, si quieres acaso vernos corriendo a la par a mí y a Crisón, pídele a él que se avenga a ello. Porque yo no puedo correr deprisa, y él puede hacerlo despacio. Y si deseas oírnos a Protágoras y a mí, ruégale a este que ahora también me responda a mí así como lo hacía, con breves respuestas y a las preguntas precisas. [b] De otro modo, ¿cuál será el giro de los diálogos? Yo, al menos, creía que eran cosas muy diferentes el dialogar uno con otro y el hacer discursos en la asamblea.

—Pero mira, Sócrates. Parece que tiene razón Protágoras al pedir que le sea posible dialogar como quiera él, y a ti, a tu vez, como tú quieras.

En ese momento tomó la palabra Alcibíades:

—No dices bien, Calias. El caso es que aquí Sócrates reconoce que [c] no posee la capacidad de largos discursos, y se la concede a Protágoras. Pero, de ser capaz de dialogar y saber dar razón y recibirla, me sorprendería que cediera a cualquier humano. Si, pues, Protágoras reconoce ser inferior a Sócrates en dialogar, ya le basta a Sócrates. Pero si se resiste a eso, que se dialogue con preguntas y respuestas, sin extenderse con un largo discurso a cada pregunta, haciendo retumbar las palabras [d] y negándose a dar razón, y alargándose hasta que la mayoría de los oyentes haya olvidado sobre qué era la pregunta. Porque, en cuanto a Sócrates, yo salgo fiador de que no se olvidará, a no ser que bromea y diga que es un olvidadizo. A mí, pues, me parece que Sócrates habla de modo más ecuánime. Cada uno debe expresar su propia opinión.

Después de Alcibíades, creo que fue Critias el que dijo:

[e] —Pródico e Hipias, Calias me parece que está muy a favor de Protágoras, y Alcibíades siempre está deseoso de la victoria para el bando al que se inclina. Nosotros no debemos actuar parcialmente en favor de la victoria ni para Sócrates ni para Protágoras, sino pedirles, en común, a ambos, que no disuelvan en el intermedio esta discusión.

Después de las palabras de éste, habló Pródico:⁴⁵

[337a] —Me parece que dices bien, Critias. Porque los que asisten a estos coloquios deben ser oyentes imparciales con ambos dialogantes, aunque no indiferentes. Que no es lo mismo. Ya que con imparcialidad hay que escucharlos a ambos, pero no conceder una adhesión neutra, sino dar más al más sabio. Así que también yo, Protágoras y Sócrates, creo que [b] debéis ceder y discutir el uno con el otro con vuestras razones, pero no

disputar. Pues discuten, incluso por su propio afecto, los amigos con los amigos, pero disputan los enfrentados y los enemigos entre sí. Y de este modo sería para nosotros una gratísima reunión. Vosotros, por tanto, los que habláis, gozaríais así entre nosotros los oyentes de buena estimación y no de elogios. Porque hay que gozar de buen aprecio en las almas de los oyentes, sin engaño; mientras que, en cambio, el ser elogiado de palabra muchas veces es propio de gente que se engaña en cuanto a su renombre. A la vez, nosotros, al escucharos, sentiremos así un mayor [c] goce y no placer; porque se puede sentir goce al aprender algo y al participar de la sabiduría con la propia inteligencia, mientras que se siente placer al comer o experimentar algo dulce con el propio cuerpo.

Cuando Pródico dijo estas cosas, muchísimos de los presentes expresaron su aprobación.

Tras Pródico habló el sabio Hipias:

—Amigos presentes —dijo—, considero yo que vosotros sois parientes y familiares y ciudadanos, todos, por naturaleza, no por convención legal.⁴⁶ Pues lo semejante es pariente de su semejante por naturaleza. [d] Pero la ley, que es el tirano de los hombres,⁴⁷ les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural. Para nosotros, pues, sería vergonzoso conocer la naturaleza de las cosas, siendo los más sabios de los griegos y estando, por tal motivo, congregados ahora en el pritaneo⁴⁸ mismo de la sabiduría de Grecia, y en esta casa, la más grande y próspera de esta ciudad, y no mostrar, en cambio, nada digno de tal reputación, sino [e] enfrentarnos unos a otros como hombres vulgarísimos. Así que yo os suplico y aconsejo, Protágoras y Sócrates, que hagáis un pacto coincidiendo uno y otro en el punto medio, a instancias nuestras, como si nosotros fuéramos una especie de árbitros. Y ni tú busques esa fórmula [338a] precisa de los diálogos en la excesiva brevedad, si no le resulta grata a Protágoras, sino suelta y deja floja la rienda a los discursos para que nos parezcan más espléndidos y elegantes; ni, a su vez, Protágoras despliegue todas las sogas y, soltando velas, huya hacia el alto mar de sus discursos, perdiendo de vista la tierra, sino que ambos tomáis un atajo intermedio. Obrad así, pues, y hacedme caso: elegid un árbitro, un [b] juez, un presidente,⁴⁹ que os controle la extensión moderada de las palabras de cada uno.

Les gustó esto a los presentes y todos le aplaudieron. Calias dijo que no me soltaría. Y exigían que se eligiera un árbitro. Yo contesté que sería vergonzoso escoger un juez de las discusiones. Pues si el elegido era inferior a nosotros, no sería justo que el inferior arbitrara a sus superiores, y si igual, tampoco sería justo. Pues un semejante hará las cosas de modo semejante, con lo que su elección sería superflua.

[c] —¡Así que elegid, entonces, a uno mejor que nosotros! En verdad, creo yo, es imposible elegir a alguien más sabio que Protágoras aquí presente. Si elegís a alguien en nada superior, con sólo que lo designéis así, esto sería vergonzoso para él: que se le dé un árbitro como a una persona vulgar; ya que a mí, en lo que me toca, no me importa. Mas propongo que se haga de esta otra manera, para que tengamos la reunión y diálogos que ansiáis: si Protágoras no quiere responder, que [d] pregunte él, y yo responderé y, al tiempo, intentaré mostrarle cómo creo yo que debe responder el que responde. Cuando

yo haya contestado a todo lo que me quiera preguntar, de nuevo que él presente sus razones de modo similar. Si entonces no parece estar dispuesto a contestar lo que se pregunta, tanto yo como vosotros le rogaremos, como ahora vosotros [e] a mí, que no destruya el coloquio. Y, para esto, no necesitamos en absoluto de un único árbitro, sino que presidiréis todos en común.

Les pareció bien a todos que así se hiciera. Aunque Protágoras no estaba muy dispuesto, se vio obligado a acceder a preguntar, y, después de haber preguntado suficientemente, a dar de nuevo razón respondiendo por lo breve. Empezó a preguntar algo así:

—Creo yo, Sócrates, que, para un hombre, parte importantísima de [339a] su educación es ser entendido en poesía.⁵⁰ Es decir, ser capaz de comprender lo que dicen los poetas, lo que está bien y lo que no, y saber distinguirlo y dar explicación cuando se le pregunta. También ahora será la cuestión acerca del mismo tema del que tú y yo hace un momento hablábamos, sobre la virtud, pero trasladado a la poesía. En sólo esto habrá diferencia. Dice, pues, en algún sitio Simónides⁵¹ a Escopas, el hijo de Creonte el tesalio, que:

Difícil es, por cierto, llegar a ser de verdad un hombre de bien,⁵² [b]
bien equilibrado de pies, de manos y de mente, forjado sin tara.

»¿Conoces este canto, o te lo recito entero?

Contesté yo:

—No es preciso. Lo conozco, y precisamente he dedicado mucha atención a este poema.

—Bien va —dijo—. ¿Te parece que está bien y correctamente compuesto, o no?

—Muy bien y muy correctamente.

—¿Te parece que está bien hecho, si el poeta se contradice a sí mismo?

—No —negué.

—Míralo mejor —dijo.

—Pero, amigo mío, lo he examinado bastante. [c]

—Sabes, pues, que al avanzar el canto, dice en otro lugar:

Ni siquiera me parece ajustada la sentencia de Pítaco,⁵³
aunque dicha por un mortal sabio:
Difícil, dice, es ser un hombre digno.

»¿Te das cuenta de que él mismo dice estas cosas y las de antes?

—Yo sí —contesté.

—¿Te parece, pues, que éstas concuerdan con aquéllas?

—A mí me parece que sí. (Aunque, al mismo tiempo, temía que insinuara algo.) ¿Es que —dije yo— a ti no te lo parece?

[d] —¿Cómo va a parecerme que es coherente consigo quien dice esas dos cosas; quien, al principio, expuso que:

Difícil es... llegar a ser de verdad un hombre de bien,

y, un poco más allá, al avanzar en el poema, se ha olvidado, y a Pítaco, quien afirmaba lo mismo que él, que:

Difícil es ser... digno,

lo censura y dice que no lo acepta, cuando afirma lo mismo que él? De modo que cuando censura al que dice sus mismas cosas, evidentemente se censura a sí mismo, y, por tanto, o bien antes, o bien después, no dice bien.

[e] Al decir estas cosas despertó el aplauso y la admiración de muchos de los oyentes. Incluso yo, en los primeros momentos, como si hubiera sido golpeado por un buen púgil, me quedé entre tinieblas y me dio todo vueltas, mientras él lo decía y los demás aplaudían. Luego, voy a decirte la verdad, para conseguir tiempo de examinar qué decía el poeta, me vuelvo a Pródico, y le llamo y digo:

[340a] —¡Pródico, que Simónides es compatriota tuyo! Estás en tu derecho al ayudarlo. Me parece que yo te llamo en mi socorro, tal como contaba Homero que el Escamandro sitiado por Aquiles apelaba al Simunte:

¡Querido hermano, el empuje de este hombre juntos los dos detengamos!,⁵⁴

así ahora te reclamo yo, para que no nos destruya Protágoras a nuestro Simónides. Porque, en efecto, para reponer en pie a Simónides se necesita de tu saber artístico,⁵⁵ con el que distingues el «querer» y [b] el «desear», como que no son lo mismo, y haces las otras muchas y hermosas distinciones que decías hace poco. Mira también, ahora, si eres de mi opinión. Me parece, pues, que no se contradice a sí mismo Simónides. Tú, Pródico, danos tu sentencia. ¿Te parece que es lo mismo el «ser» y el «llegar a ser»,⁵⁶ o es algo distinto?

—Algo distinto, ¡por Zeus! —dijo Pródico.

—¿Luego, en los primeros versos —dije— el mismo Simónides expresaba su propio parecer:

Difícil es... llegar a ser de verdad un hombre de bien?

—Dices verdad —contestó. [c]

—En cuanto a Pítaco —dije—, le reprocha, no, como cree Protágoras, por decir lo mismo que él, sino otra cosa. Pues Pítaco no llamaba difícil a eso, al «llegar a ser digno», como Simónides, sino al «serlo». Y no es lo mismo, Protágoras, según dice aquí Pródico, el «ser» y el «llegar a ser». Si no es lo mismo el «ser» y el «llegar a ser», no se contradice Simónides. Además, tal vez diría este Pródico y otros muchos, de acuerdo con Hesíodo, que es difícil llegar a ser digno: [d]

Porque delante de la virtud colocaron los dioses el sudor. Pero cuando uno llega a la cumbre de ésta,

después es más fácil guardarla, por difícil que sea.⁵⁷

Pródico, al oír esto, me elogió. Pero Protágoras dijo:

—Tu corrección, Sócrates, tiene un defecto mayor que el que corriges.

Entonces contesté:

—Mal lo he hecho entonces, Protágoras, y soy un médico ridículo. [e] Al curar, hago más grave la enfermedad.

—Así es —dijo.

—¿Cómo? —pregunté.

—Mucha sería —dijo— la ignorancia del poeta si dijera que es algo tan fácil conservar la virtud, que es lo más arduo de todo, según opinión de todos los humanos.

Y yo contesté:

—¡Por Zeus! ¡Con qué oportunidad tenemos por suerte aquí a [341a] Pródico en nuestra conversación! Pues parece desde luego, Protágoras, que la sabiduría de Pródico es casi divina desde antiguo, bien que empezara con Simónides o que sea aún más antigua. Tú, que eres un experto en muchas otras cosas, apareces inexperto en ella, no como yo, que soy experto, por ser discípulo⁵⁸ de este Pródico. Y ahora me parece que no captas que lo «difícil» de que hablamos, acaso no lo toma Simónides en la acepción que tú lo tomas, sino que pasa como con respecto a la palabra «terrible», que me reprende Pródico una y otra vez, [b] cuando, al elogiarte yo a ti o a cualquier otro, digo que Protágoras es un hombre «terriblemente» sabio,⁵⁹ y me pregunta si no me avergüenzo de llamar «terribles» a cosas buenas. Pues lo terrible, dice, es el mal. Nadie, desde luego, habla nunca de terrible riqueza ni de terrible paz ni de terrible salud, sino de terrible enfermedad, terrible guerra y terrible pobreza, en la creencia de que lo terrible es malo. Quizá pues, respecto de lo «difícil», los de Ceos y Simónides toman la palabra con la acepción de «malo» o con alguna otra que tú no captas. Preguntemos a Pródico. Pues justo es preguntarle a éste por las expresiones de Simónides.

»¿A qué llamaba, Pródico, «difícil» Simónides?

[c] —A un mal.

—Por eso, entonces, reprochaba a Pítaco que dice que es «difícil» ser un hombre digno, como si le hubiera oído decir que ser digno es «malo».

—¿Pues qué otra cosa crees, Sócrates, que decía Simónides a no ser eso, al reprochar a Pítaco que no sabía distinguir bien los nombres, ya que era de Lesbos y estaba educado en una lengua bárbara?

—¿Oyes ahora —dije yo— Protágoras, a éste Pródico? ¿Tienes algo que objetar?

Protágoras contestó:

—Diste mucho de ser así, Pródico. Que yo sé bien que Simónides [d] usaba la palabra «difícil» como todos nosotros, no en sentido de lo malo, sino como lo que no resulta fácil, y que se hace con muchos apuros.

—Es que también yo creo, Protágoras —contesté— que eso dice Simónides, y también este Pródico lo sabe, pero juega y me parece que está poniendo a prueba si serás capaz de defender tu propia tesis. Porque, de que Simónides no entiende por «difícil» un

mal, grande prueba [e] es la frase que en seguida viene a continuación. Dice:

Sólo un dios puede tener tal dominio.

Ciertamente no hubiera dicho eso, de que es malo ser noble, para luego decir que sólo un dios podría tener eso, ni sólo a la divinidad adjudicaría esa posesión. Impío, pues, llamaría Pródico a Simónides y, de ningún modo, natural de Ceos.⁶⁰ Pero lo que me parece querer decir Simónides en este canto, voy a decírtelo, si quieres ponerme a [342a] prueba en eso que tú decías, de cómo estoy en poesía. Pero, si prefieres, te escucharé a ti.

Al oírme decir esto, Protágoras dijo:

—Cuando quieras, habla, Sócrates.

Pródico e Hippias me invitaron con insistencia, y los otros también.

—Yo ahora —dije— intentaré exponeros cuál es mi opinión sobre este canto. El amor por la ciencia⁶¹ es muy antiguo y muy grande entre los griegos en Creta y en Lacedemonia, y hay numerosísimos sofistas en [b] aquellas tierras. Pero ellos lo niegan y se fingen ser ignorantes, para que no se descubra que aventajan en sabiduría a los demás griegos, como los sofistas que mencionaba Protágoras; y aparentan, en cambio, ser superiores en el combatir y en el coraje, pensando que si se conociera en qué son superiores, todos se ejercitarían en ello, en la sabiduría. Ahora, pues, ocultándolo, tienen engañados a los laconizantes de las otras ciudades, y éstos se desgarran las orejas por imitarlos, se rodean las piernas [c] con correas, hacen gimnasia y llevan mantos cortos, como si fuera con estas cosas como dominaran los lacedemonios a los griegos. Pero cuando los lacedemonios quieren tratar libremente con sus sofistas, y ya se han cansado de tratarlos a escondidas, llevan a cabo una expulsión de extranjeros, de esos laconizantes y de cualquier otro extranjero que se halle de visita, y se reúnen con sus sofistas, sin que se enteren los extranjeros; [d] por otra parte, no permiten a ninguno de los jóvenes salir a otras ciudades, como tampoco lo permiten los cretenses, para que no desaprendan lo que ellos les enseñaron. En estas ciudades, no sólo los hombres están orgullosos de su educación, sino también las mujeres. Podéis daros cuenta de que digo la verdad y de que los lacedemonios se hallan óptimamente educados en la filosofía y los discursos en esto: si [e] uno quiere charlar con el más vulgar de los lacedemonios, encontrará que en muchos temas en la conversación parece algo tonto, pero luego, en cualquier punto de la charla, dispara una palabra digna de atención, breve y condensada, como un terrible arquero, de modo que su interlocutor no parece más que un niño.

»De eso mismo ya se han dado cuenta algunos de los actuales y de los antiguos, de que laconizar es más bien dedicarse a la sabiduría que a la gimnasia, conociendo que ser capaz de pronunciar tales frases es propio [343a] de un hombre perfectamente educado. Entre éstos estaban Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, nuestro Solón, Cleobulo de Lindos y Misón de Quenea, y como séptimo del grupo se nombra al lacedemonio Quilón.⁶² Todos ellos eran admiradores y apasionados discípulos de la educación lacedemonia. Puede uno comprender que su sabiduría era de ese tipo, al

recordar las breves frases dichas por cada uno, que ellos, de común acuerdo, como principio de la sabiduría dedicaron [b] en inscripción a Apolo en su templo de Delfos, grabando lo que todo el mundo repite: «Conócete a ti mismo» y «De nada demasiado».

»¿Que por qué digo esto? Porque ése era el carácter de la sabiduría de los antiguos, una cierta brevilocuencia lacónica. Precisamente de este Pítaco circulaba en privado esa expresión encomiada por los sabios, [c] la de que «Difícil es ser... digno». Entonces, Simónides, que era ambicioso de honores por su sabiduría, se dio cuenta de que, si borraba esta frase y la superaba, como a un atleta famoso, sería elogiado por los hombres. Contra esa frase y a causa de ella, intentando echarla por el suelo, ha compuesto todo su poema, según a mí me parece. Examinémoslo ahora todos en común, a ver si digo la verdad.

»Al principio del canto parecería una rareza, si es que quiere decir [d] que es difícil hacerse hombre de bien, introducir lo de «por cierto». ⁶³ No parece, pues, que eso esté colocado como para una simple y única afirmación, sino más bien que Simónides habla como disputando frente a la sentencia de Pítaco; así, al afirmar Pítaco: «Difícil es ser... digno», le contesta Simónides con disenso: «No, lo que es difícil es *llegar a ser bueno*, Pítaco, *de verdad*». No «de verdad bueno», no aplica [e] a ese término la verdad, como si de los que son buenos, los unos lo fueran verdaderamente, y los otros sólo buenos, pero no «de verdad». Pues eso parecería bobo e impropio de Simónides. Sino que hay que suponer en el canto un hipébaton del «de verdad», y así anteponerlo al dicho de Pítaco, como si entendiéramos que Pítaco hablaba y que Simónides respondía; al decir: «Amigos, es difícil ser digno», el otro respondería: «Pítaco, no dices verdad; pues no *ser*, sino *llegar a ser*, por [344a] cierto, un hombre de bien, equilibrado de manos, pies e inteligencia, forjado sin tacha, es difícil, *de verdad*». Así parece que está colocado, con razón, el «por cierto» y el «de verdad», justamente puesto al final. Y todo lo que sigue atestigua que está dicho así. Pues hay muchos detalles en torno a cada una de las sentencias del canto para mostrar que está bien dicha. En efecto, es muy agradable y muy cuidado. Pero sería [b] largo explicarlo así. Basta que expongamos su impronta en conjunto y su intención, que más que nada es una refutación de la sentencia de Pítaco a través de todo el poema.

»Después de esto, avanzando un poco, dice, como si expusiera un razonamiento, que «llegar a ser hombre de bien es, por cierto, difícil de verdad», pero posible por un cierto tiempo; pero una vez alcanzado esto, permanecer en esta disposición y «*ser* hombre de bien», como [c] tú dices, Pítaco, imposible e inhumano, ya que «sólo un dios puede tener dominio».

«A un hombre no le es posible dejar de ser malo, si a él le alcanza una desgracia irresistible.»

»¿A quién, pues, derriba una desgracia irresistible en el principio de su navegación? Evidentemente no a un particular, pues este particular está siempre derribado. Del mismo modo nadie puede derribar al echado por tierra, sino que uno derribaría al que está en pie, hasta [d] dejarle tirado, pero no al ya echado, así también al que es un hombre hábil

lo puede paralizar alguna vez una desgracia irresistible, pero al que está siempre impedido no. Es al timonel, al sobrevenir una gran tempestad, al que ésta puede dejar imposibilitado; y a un labrador, una mala estación que se le presenta lo puede dejar sin recursos, y a un médico, lo mismo. Así, el noble cede hasta hacerse malo, como se atestigua por otro poeta que dice:

«Entonces el hombre de bien es unas veces malo; otras, bueno». ⁶⁴

[e] »El malo, en cambio, no cede hasta llegar a serlo, sino que lo es siempre forzosamente. Así que al bien dotado y sabio y bueno, cuando le acosa la desgracia irresistible, no le es posible no ser malo; pero tú dices, Pítaco, que es difícil ser bueno. Lo difícil, aunque posible, es llegar a serlo; el serlo, imposible.

Logrando buen éxito cualquier hombre es bueno; malo, si malo.

[345a] »¿Cuál es entonces el buen actuar en las letras, y qué hace, a un hombre, bueno en las letras? Evidentemente, su estudio. ¿Qué saludable ejercicio forma a un buen médico? Evidentemente, el aprendizaje del cuidado de los enfermos. Y lo forma mal el malo. ¿Quién, pues, puede hacerse un mal médico? Evidentemente, el que al principio resultó un buen médico, y luego médico malo. Nosotros, los ajenos a la medicina, [b] no seríamos nunca, pese a nuestros fracasos, ni médicos ni arquitectos ni nada de eso. Y quien no se haga médico por sus fracasos, tampoco mal médico, claro. Así también el hombre de bien puede hacerse malo, o por el tiempo, o por la fatiga, o por enfermedad, o por algún otro accidente. Pues ésta es la única acción mala: carecer de ciencia. El hombre malo no puede hacerse malo, porque ya lo es de siempre; si quiere hacerse malo, le es necesario antes hacerse bueno. De modo que también [c] este punto del poema apunta a esto, que ser un hombre bueno no es posible, manteniéndose bueno hasta el fin, pero es posible que llegue a ser buena y mala una misma persona y *«por encima de todo son los mejores aquellos a quienes los dioses aman»*.

»Todo eso está dicho contra Pítaco, y lo que sigue del poema aún lo aclara más. Dice:

Por ello jamás yo, ansiando lo que es imposible conseguir,
en una vana esperanza irrealizable,
arrojaré la parte de vida que me toca
en pos de un hombre sin reproche entre todos
los que compartimos el fruto de la tierra vasta.
Pero pronto os lo anunciaré si es que lo encuentro. [d]

»Con tal vigor y en todo el poema ataca la sentencia de Pítaco.

Mas elogio y aprecio a cualquiera
que no hace voluntariamente nada vergonzoso;
contra la necesidad, ni siquiera los dioses combaten. ⁶⁵

»Y esto está dicho en el mismo sentido. Pues no era tan ignorante Simónides, que dijera elogiar a aquellos que no hacen el mal voluntariamente, como si hubiera alguien que por propia voluntad obrase mal.⁶⁶ Yo, pues, estoy casi seguro de esto, que ninguno de los sabios piensa que algún hombre por su voluntad cometa acciones vergonzosas o haga voluntariamente malas obras; sino que saben bien que todos [e] los que hacen cosas vergonzosas y malas obran involuntariamente. Y, desde luego, tampoco Simónides dice que él es un elogiador de los que no hacen el mal «voluntariamente»; sino que refiere a sí mismo lo de «voluntariamente». Porque pensaba que un hombre de bien muchas veces se ve obligado a ser amigo y adulador de alguien;⁶⁷ [346a] como tantas veces le sucede con su padre y su madre o con su patria o en alguna otra relación de este tipo. El caso es que los malvados, cuando les pasa algo así, como con alegría ven y reprochan en público y acusan de maldad a sus padres o a su patria, para que al abandonarlos no les censuren ni reprochen los demás por su negligencia; así que [b] los recriminan aún con más rigor y añaden odios voluntarios a los inevitables. En cambio, los buenos lo ocultan y se fuerzan al elogio, y, si sufren injustamente por causa de sus padres o de su patria, intentan consolarse a sí mismos y reconciliarse para amar y elogiar a los suyos.

»Muchas veces, creo, pensó también Simónides en ensalzar y elogiar [c] a un tirano o algún otro semejante, no por su propia voluntad, sino forzado. Ya le dice también a Pítaco:

Yo, Pítaco, no te censuro por ser amigo de los reproches,

ya que:

A mí me basta quien no sea malvado
ni demasiado inútil, un hombre sano conocedor
de la justicia que beneficia a la ciudad.
No le haré yo reproches. Porque no soy amigo del reproche.
La estirpe de los necios es, desde luego, infinita.

»De modo que quien se alegre de censurar, puede saciarse de reprochar a aquéllos:

Todo es bueno, mientras el mal no se le añade.

[d] »No dice esto como podría haber dicho que «todo es blanco, mientras no se le mezcle lo negro». Que sería ridículo en muchos sentidos. Sino que él acepta aun los términos medios para no censurar. «*Tampoco busco —dice— un hombre irreprochable, entre cuantos recogemos el fruto de la vasta tierra, pero en seguida, si acaso lo encuentro, os lo anunciaré.* De modo que no por eso dejaré de elogiar a nadie; pero me basta con que alcance un término medio y con que no haga [e] nada malo, con tal condición yo elogio y aprecio a cualquiera.» Y aquí usa el dialecto de Mitilene,⁶⁸ al dirigirse a Pítaco, cuando dice que: «A cualquiera elogio y aprecio voluntariamente —ahí es preciso tener cuidado al decir «voluntariamente»—, a quien no haga nada malo. A ti,

pues, si dijeras algo medianamente razonable y verdadero, Pítaco, [347a] no te habría reprochado. Pero ahora, puesto que parece que mientes con gravedad y respecto de lo más importante, por eso te reprocho».

»Esto me parece, Pródico y Protágoras, que pensaba Simónides al hacer este poema.

Entonces dijo Hippias:

—Aunque me parece, Sócrates, que te has explicado bien sobre este canto, tengo, sin embargo, también yo sobre él un discurso que va [b] bien y que os lo voy a recitar en seguida, si queréis.

Y contestó Alcibiades:

—Claro que sí, Hippias, pero en otra ocasión. Ahora es justo hacer lo que antes acordasteis uno con otro, Protágoras y Sócrates; si quiere Protágoras, pregunte él, y que responda Sócrates; o si prefiere responder a Sócrates, que pregunte éste.

—Dejo a Protágoras lo que le sea más agradable. Si quiere, dejemos lo que respecta a los cantos líricos y épicos; y acerca de lo que yo [c] te pregunté al principio, Protágoras, con gusto avanzaría hasta el final examinándolo contigo. Pues me parece que el dialogar sobre la poesía es mucho más propio para charlas de sobremesa de gentes vulgares y frívolas.⁶⁹ Ya que estas gentes, porque no pueden tratar unos con otros por sí solos mientras beben, con opinión propia ni con argumentos suyos, a causa de su falta de educación, encarecen a los flautistas, pagando [d] mucho en el alquiler de la voz ajena de las flautas, y acompañados por el son de éstas pasan el tiempo unos con otros. Pero donde los comensales son gentes de bien y de cultura, no consigues ver flautistas ni bailarinas ni tañedoras de lira, sino que, como son capaces de tratar unos con otros sin los jaleos y los juegos ésos, con su propia voz, hablan y escuchan a su turno con gran moderación,⁷⁰ por mucho vino que beban.⁷¹ Así también estas reuniones, si se componen de hombres [e] tales como la mayoría de nosotros dicen ser, para nada necesitan de voces ajenas ni siquiera de poetas, a los cuales no se puede preguntar de qué hablan; y muchos, al traerlos a colación en sus argumentos, los unos dicen que el poeta pensaba esto y los otros aquello, discutiendo sobre asuntos que son incapaces de demostrar. Pero los educados dejan a un lado las reuniones de esa clase, y ellos conversan por sí mismos [348a] entre sí, tomando y dando una explicación recíproca en sus diálogos. A éstos parece que debemos imitar más tú y yo; y, deponiendo a un lado a los poetas, hagamos nuestros razonamientos uno con otro, poniendo a prueba la verdad y a nosotros mismos. Si quieres preguntar todavía, estoy dispuesto a responderte; si prefieres, ofrécete tú a responderme, acerca de las cosas de las que hace un rato hemos dejado de tratar, para darles una solución.

[b] Al decir yo estas cosas y otras por el estilo, Protágoras no daba muestras de por qué se decidiría. Dijo entonces Alcibiades, mirando a Calias:

—Calias, ¿te parece que hace bien Protágoras ahora, que no quiere indicar si se presta al coloquio o no? Porque a mí me parece que no. O que dialogue, o bien que diga que no quiere dialogar, para que lo sepamos de él, y que Sócrates dialogue con otro cualquiera que quiera hacerlo.

[c] Protágoras se avergonzó, me pareció a mí, cuando Alcibíades dijo esto, y al rogárselo Calias y algunos otros de los presentes, consintió, a duras penas, en el diálogo; y me invitaba a que yo le preguntara para responderme.

Yo le dije entonces:

—Protágoras, no creas que yo dialogo contigo con otra intención que la de examinar estas cosas de las que yo no conozco solución. Pues creo que acertaba Homero al decir lo de:

[d] Marchando los dos juntos, el uno alcanza a ver antes que el otro.⁷²

»Porque reunidos somos los hombres, de algún modo, más hábiles para cualquier trabajo, palabra o plan. Si uno piensa algo él solo, en seguida, marchando por su alrededor busca a quién demostrárselo y con quién asegurarse, hasta que lo encuentra. De este modo, también yo, con tal intención, dialogo contigo más a gusto que con cualquier [e] otro, porque opino que tú puedes hacer un óptimo examen de cualquier asunto, examen al que es propio que atienda una persona sagaz, pero sobre todo acerca de la virtud.

»¿Qué otro mejor que tú? Tú, que no sólo confías ser persona de bien, como algunas otras personas de crédito lo son, por más que incapaces de hacer a otros; tú eres personalmente hombre de bien y capaz de hacer a otras personas de bien. Y tal confianza tienes en ti mismo, que, mientras otros ocultan tal arte, tú lo proclamas claramente [349a] ante todos los griegos, llamándote sofista, y te has manifestado como maestro de educación y de virtud, siendo el primero en considerarte digno de recibir una paga por ese motivo. ¿Cómo, pues, no debería convocarte para la averiguación de este asunto y preguntarte y comunicártelo? No cabe otro recurso.

»Ahora yo deseo recordarte, de nuevo, algo de lo que te preguntaba antes acerca de esa cuestión, y examinar contigo el resto. Era, según creo, ésta la pregunta: la sabiduría, la sensatez, el valor, la justicia y la [b] piedad, ¿qué son, cinco nombres para una sola cosa, o en cada uno de los nombres subyace una esencia particular y cada objeto tiene su propia facultad, que no es igual la una a la otra?

»Decías tú que no eran nombres diversos de una misma cosa, sino que cada uno de estos nombres designa un objeto propio, pero que [c] todos ellos son partes de la virtud; y no como las partes del oro, que son idénticas unas a las otras y al conjunto de que son partes, sino como las partes del rostro, desemejantes tanto entre sí como del conjunto del que son partes, y cada una con una facultad específica. Di si te parece aún que eso es así. Y si de otro modo, defínelo, de manera que yo no te haga ningún perjuicio, si ahora en eso piensas de algún otro modo. Pues no me sorprendería que entonces me hubieras dado esa respuesta [d] por ponerme a prueba.

—Ahora te digo, Sócrates —afirmó— que todas éstas son partes de la virtud; cuatro de ellas, muy cercanas entre sí, pero la quinta, el valor, difiere muy mucho de todas las demás. En lo siguiente conocerás que digo la verdad. Encontrarás, desde luego, a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy

ignorantes, pero extraordinariamente valientes.

—Venga, pues —dijo yo—. Vale la pena examinar lo que dices. [e] ¿Llamas a los valientes intrépidos, o algo distinto?

—Incluso audaces —dijo— en cosas a que la mayoría temen exponerse.

—Además, ¿afirmas que la virtud es algo hermoso, y, en la idea de que se trata de algo hermoso, tú mismo te ofreces como maestro de ésta?

—Desde luego, lo más hermoso, si no desvarío —dijo.

—¿Alguna parte de ella es hermosa y otra fea, o tan sólo hermosa?, pregunté.

—Hermosa por entero, y en la mayor medida posible.

—¿Sabes tú quiénes se sumergen intrépidamente en los pozos?

[350a] —Yo sí; los buceadores.⁷³

—¿Porque tienen conocimientos o por otra razón?

—Porque tienen conocimientos.

—¿Quiénes son los intrépidos en combatir a caballo, los que saben montar a caballo, o los que no?

—Los que saben montar.

—¿Quiénes, con escudo redondo, los peltastas entrenados, o los que no?

—Los peltastas, y así todos los demás; si lo prefieres así, los entendidos son más intrépidos que los no entendidos, y una vez que han aprendido, más de lo que eran ellos mismos antes de aprender.

[b] —Pero ¿alguna vez has visto a algunos que ignoraban todo eso y eran intrépidos en cualquiera de esas materias?

—Desde luego, y muy intrépidos —dijo.

—Por consiguiente, ¿esos intrépidos también son valientes?

—Sí, y no obstante resulta algo vicioso ese valor; pues éstos son, más bien, alocados.

—¿Cómo, entonces, calificas tú a los valientes? ¿No son los intrépidos?

[c] —Aun ahora lo mantengo —dijo.

—¿Acaso esos —contesté—, los que son así de intrépidos, no parecen valientes sino alocados? Y antes, en cambio, los más sabios, esos eran los más intrépidos, y eran los más intrépidos por ser los más valientes. Y, según este razonamiento, el saber sería valentía.

—No recuerdas bien, Sócrates —dijo— lo que yo decía al responderte. Cuando me preguntaste si los valientes eran intrépidos, estuve de acuerdo. Pero si son los intrépidos valientes, no me lo preguntaste. Si me lo hubieras preguntado entonces, te habría dicho que no todos. [d] En cuanto a que los valientes no sean intrépidos, de ningún modo has mostrado que no di correctamente mi respuesta. Después declaras que los que tienen conocimientos se superan a sí mismos, y a los demás ignorantes, en intrepidez, y que, al admitirlo, creo que la sabiduría y el valor son lo mismo. De proseguir de ese modo también llegarías a creer que la fuerza es sabiduría. Pues si empezaras, a continuación, a preguntarme si los fuertes son potentes, lo afirmaré. Y luego, que si los [e] que saben pelear son más potentes que los que no saben, y ellos, una vez que han aprendido, más

que ellos mismos antes de aprender, diría que sí. Al reconocer yo esto, te sería fácil, usando tales testimonios, decir que, según mi afirmación, la sabiduría es fuerza. Pero yo ni aquí ni en ninguna parte reconozco que los potentes sean fuertes, aunque sí que los fuertes son potentes. Pues no son lo mismo potencia y fuerza, [351a] sino que la una, la potencia, procede también del conocimiento, así como de la locura y el furor; la fuerza, en cambio, procede de la naturaleza y buena nutrición del cuerpo. Así tampoco ahora son lo mismo la intrepidez y el valor. De modo que ocurre que los valientes serán intrépidos; pero, sin embargo, que los intrépidos no son todos valientes. Porque la intrepidez les viene a los hombres tanto de su ciencia [b] como de su coraje y su locura, al igual que la potencia; pero la valentía viene de la naturaleza y de la buena crianza del alma.⁷⁴

—¿Consideras, Protágoras, que algunos de los hombres viven bien y otros mal?⁷⁵

—Sí.

—¿Te parece que un hombre vive bien,⁷⁶ si vive apenado y dolorido?

—No —dijo.

—En cambio, si concluye su existencia tras vivir agradablemente, ¿no te parece entonces que ha vivido bien?

—A mí, sí.

—El vivir placenteramente, entonces, es bueno, y el vivir a disgusto, malo.

—Siempre que viva gozando de las cosas buenas⁷⁷ —dijo.

[c] —¿Qué pasa, Protágoras? ¿No coincidirás tú con la gente que llama malas a algunas cosas agradables y buenas, a algunas desagradables? Yo, desde luego, pregunto si, en la medida en que las cosas son agradables, acaso a ese respecto no serán también buenas; no si se puede derivar algo diferente de ellas. Y también, a la inversa, las desagradables, en la medida en que son desagradables, serán malas.

[d] —No sé, Sócrates —dijo—, si me es posible responder, tan sencillamente como tú preguntas, que las placenteras son buenas todas y las desagradables, malas. Pero me parece más seguro para mí responder no sólo frente a esta pregunta de ahora, sino, también de acuerdo con toda mi vida pasada, que hay, entre las cosas agradables, algunas que no son buenas, y, al contrario, que entre las desagradables las hay que no son malas, y otras que lo son, y, en tercer lugar, que existen las indiferentes, que no son malas ni buenas.

—¿No llamas placenteras a las que participan del placer o causan placer? —pregunté.

—Sí —dijo.

[e] —Me refiero entonces a eso, si no son buenas en cuanto que son placenteras, como si preguntara si el placer en sí mismo no es un bien.

—Como tú dices, una y otra vez, Sócrates —dijo—, examinémoslo, y si el examen parece estar de acuerdo con el razonamiento y resulta ser lo mismo lo placentero y lo bueno, lo acordaremos; y si no, entonces ya habrá que discutir.

—¿Prefieres —dije yo— guiar tú la investigación, o soy yo el guía?

—Es justo, que tú la conduzcas —dijo—, pues tú diste inicio al argumento.

[352a] —A ver si por este lado logramos que el asunto se aclare —dije—. Del mismo modo que una persona, al realizar un examen con vistas a la salud o a cualquier otra operación corporal a partir del aspecto exterior, viendo el rostro y la parte de las manos, diría: «Venga, ahora descúbrete, por favor, y muéstrame el pecho y la espalda, para que te observe con más precisión», algo así deseo yo también para mi examen. Al ver que te mantienes en esa actitud que expones, respecto de lo bueno y de lo placentero, tengo que decirte también algo parecido: «Venga, por favor, ahora, Protágoras, descúbreme este costado de tu pensamiento: ¿qué opinas de la ciencia? ¿Es que tienes la misma opinión [b] que la mayoría, o piensas de modo distinto?». La mayoría piensa de ella algo así como que no es firme ni conductora ni soberana. No sólo piensan eso en cuanto a su existencia de por sí, sino que aun muchas veces, cuando algún hombre la posee, creen que no domina en él su conocimiento, sino algo distinto, unas veces la pasión, otras el placer, a veces el dolor, algunas el amor, muchas el miedo, y, en una palabra, tienen la imagen de la ciencia como de una esclava, arrollada [c] por todo lo demás. ¿Acaso también tú tienes una opinión semejante, o te parece que el conocimiento es algo hermoso y capaz de gobernar al hombre, y que si uno conoce las cosas buenas y las malas no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que su conocimiento le ordena, sino que la sensatez es suficiente para socorrer a una persona?

—Opino tal como tú dices, Sócrates —contestó—; y, desde luego, más que para ningún otro, resultaría vergonzoso precisamente para [d] mí no afirmar que la sabiduría y el conocimiento son lo más soberano en las costumbres humanas.

—Hablas tú bien y dices verdad —dije—. Sabes entonces que muchos hombres no nos creen, ni a ti y ni a mí, y que afirman que muchos que conocen lo mejor no quieren ponerlo en práctica, aunque les sería posible, sino que actúan de otro modo. Y a todos cuantos yo pregunté cuál era, entonces, la causa de ese proceder, decían que estar dominados por el placer o el dolor, o que los que hacían eso actuaban dominados [e] por alguna de esas causas que yo decía hace un momento.

—Creo que, como en muchos otros temas, no hablan correctamente los hombres.

—Venga, pues, intenta conmigo persuadirlos y enseñarles en qué consiste esa experiencia que ellos califican como «ser dominados por [353a] los placeres» y por la que no hacen lo mejor, aun cuando lo conozcan. Tal vez al decirles nosotros: «No habláis con razón, hombres, sino que os engañáis», nos preguntarán: «Protágoras y Sócrates, si no existe este sentimiento de ser dominados por el placer, será sin duda otra cosa, ¿y qué decís vosotros que es esto? Decidnos».

—¿Qué, Sócrates? ¿Tenemos que analizar la opinión del vulgo, la de quienes dicen lo que se les ocurre?

—Creo —dije yo— que esto nos servirá de algo para descubrir en [b] qué relación está el valor con las otras partes de la virtud. Si te parece bien que nos mantengamos en lo que hace poco acordamos, que yo condujera por donde yo creo que nos aclararemos mejor, sígueme. Si no quieres, y lo prefieres así, lo dejamos.

—Tienes razón —dijo—. Sigue como empezaste.

[c] —Y si nos preguntaran de nuevo: «¿Qué decís, entonces, que es eso que nosotros llamamos ser dominado por los placeres?», yo les contestaría así: «Atended. Intentaremos explicároslo Protágoras y yo. ¿Eso y no otra cosa creéis que es lo que os sucede en los casos en que, muchas veces, subyugados por comidas o bebidas o atractivos sexuales, que os resultan placenteros, hacéis tales cosas aunque reconocéis que son perniciosas?».

—Lo afirmarían.

[d] —Entonces les preguntaríamos tú y yo de nuevo: «¿En qué sentido decís que son perniciosas? ¿Porque al instante os procuran ese placer, al modo que cada una es placentera, o porque en un tiempo futuro causan enfermedades y miseria, y deparan muchos inconvenientes semejantes? ¿De verdad que si nada de eso os depararan en el futuro, y sólo os hicieran gozar, serían entonces un mal, esas cosas que, al experimentarlas y de cualquier modo, os hacen gozar?». ¿Vamos a [e] creer, Protágoras, que nos darían otra respuesta que la de que tales cosas no son malas por causar el placer mismo en el instante, sino por lo que acarrearán luego, enfermedades y demás?

—Yo sí creo —dijo Protágoras— que el vulgo respondería así.

[354a] —Entonces, ¿al traer enfermedades, causan pesares, y al traer pobreza también? Lo reconocerían, según pienso.

Protágoras estaba de acuerdo.

—«No os parece, amigos, que, como decimos Protágoras y yo, estas cosas no son malas, nada más que porque concluyen en pesares y privan de otros placeres?» ¿Lo reconocerían?

Así nos pareció a ambos.

—Y, a la vez, si de nuevo les preguntáramos, pero al contrario: «Señores, cuando decís, en cambio, que hay cosas buenas dolorosas, ¿es que no os referís a cosas como los ejercicios gimnásticos, el servicio militar y los efectos de los cuidados médicos con sus cauterizaciones, amputaciones, medicinas y dietas, que por un lado son buenas, pero a la vez dolorosas?», dime, ¿nos dirían que sí?

[b] Estaba de acuerdo.

—«Entonces, ¿por qué llamáis bienes a éstas? ¿Porque al momento causan extremos dolores y sufrimientos, o porque en un tiempo futuro resulta de ellas una saludable y buena disposición corporal, o la salvación de la ciudad y el dominio de otras cosas, y la prosperidad?» Asentirían, creo yo.

También se lo parecía a él.

—«¿Éstas son cosas buenas por otro motivo, o porque concluyen en placeres y separación y rechazo de dolores? ¿Es que podéis hablar de alguna otra conclusión⁷⁸ a la que apuntaréis para calificarlas de buenas, que no sea a placeres y dolores?» Contestarían que no, según [c] creo.

—También me parece a mí que no —dijo Protágoras.

—«¿Con conocimiento perseguís el placer en la idea de que es un bien y evitáis el dolor como un mal?»

Lo reconoció.

—«Entonces, consideraréis que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al mismo gozar lo llamáis malo en aquella ocasión en que os priva de mayores placeres de los que él aporta, u os causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón llamarais malo al gozar y atendierais a otro objetivo, podríais sin [d] duda decírnoslo. Pero no podréis.»

—Me parece que no —dijo Protágoras.

—«Es que será diferente el argumento, respecto al hecho de sufrir? Llamáis al mismo sufrir bueno cuando os aparta de dolores mayores que los que él contiene, u os procura placeres mayores que sus dolores. Porque si os fijarais en algún otro objetivo que el que yo digo, cuando llamáis bueno al hecho de sufrir, podríais decírnoslo; pero no [e] podréis.»

—Dices verdad —dijo Protágoras.

—Ahora bien, si me preguntarais —dije—: «¿Por qué ahora hablar tanto y tan repetidamente sobre eso?». «Dispensadme —contestaría yo—. Porque en principio no es fácil averiguar qué es esto que vosotros llamáis “ser dominado por el placer”. Y además es que en esto estriban todas las pruebas.

»Pero aun ahora podéis recobraros, si de algún modo podéis afirmar [355a] que el bien es otra cosa que el placer, o el mal otra cosa que el sufrir, o si os basta el vivir hasta el fin agradablemente una vida carente de penas. Si os conformáis y no podéis citar algún otro bien o mal que no se reduzca a eso, escuchad lo que viene a continuación.

»Porque os aseguro que, si esto es así, resulta absurda vuestra afirmación, cuando decíais que, a pesar de conocer el hombre que las cosas malas son malas, sin embargo las pone en práctica —aunque le sería [b] posible dejar de hacerlo— arrastrado y seducido por los placeres. Y, por otra parte, también decís que el hombre, a pesar de conocer lo que es bueno, no quiere practicarlo por los sufrimientos momentáneos, dominado por ellos. Cuán absurdas son estas afirmaciones, resulta claro, si, en lugar de usar muchos nombres: ‘placentero’ y ‘doloroso’, ‘bueno’ y ‘malo’ —puesto que ya vimos que se trata sólo de dos cosas— aplicamos también sólo dos denominaciones, en primer lugar ‘bueno’ y ‘malo’, y luego, en otro turno, ‘agradable’ y ‘doloroso’.»

[c] »Si lo hacemos así, diríamos que el hombre conoce que los males son males, y no obstante los realiza. Si uno entonces nos pregunta: «¿Por qué?». «Subyugados» —diremos: «¿Por qué?» —nos volverá a preguntar aquél. Nosotros no podremos ya decir que por el placer. Le responderemos y diremos: «subyugados...» «¿Por qué?» —dirá. «Por el bien, ¡por Zeus!» —contestaremos. Si por casualidad el que [d] nos pregunta es algo burlón, se reirá y dirá: «¡Vaya un absurdo, decís que alguien realiza el mal, sabiendo que es malo, sin necesidad de hacerlo, subyugado por el bien! ¿Acaso cuando, según vosotros, los males no merecían vencer a los bienes, o sí lo merecían?». Diremos seguramente, al responder, que no lo merecían, pues de otro modo no hubiera hecho mal el que decimos que se dejó vencer por los placeres. «¿Y en qué —preguntará probablemente—son ventajosos los bienes a los males o los males a los bienes? ¿En algún otro respecto, o bien en [e] que los unos sean unas veces mayores y, otras, menores? ¿O más numerosos los unos y menos los otros?» No podremos decir más que

eso. «Está claro —dirá—que llamáis *ser subyugado* al hecho de aceptar mayores males en lugar de bienes menores.» Así resulta. Apliquemos ahora, en cambio, los nombres de ‘placentero’ y de ‘doloroso’ a esas mismas cosas, y digamos que el hombre hace lo que antes decíamos ‘malo’, y ahora llamaremos ‘doloroso’, sabiendo que es doloroso, subyugado por [356a] lo placentero; evidentemente, cuando esto no merecía imponerse.

» ¿Y qué otra diferencia de valor hay, entre el placer y el dolor, a no ser la superioridad o inferioridad en cantidad de uno frente al otro? Es decir, unas veces uno es mayor o menor que el otro, o más o menos numeroso, y más o menos abundante.

»Si entonces alguno replicara: «Pero aventaja mucho, Sócrates, el placer del momento al placer y al dolor del futuro», le contestaría: «¿Acaso en otra cosa, que en placer o en dolor? No es posible que sea en otro respecto. Ahora bien, si, como un hombre que sabe pesar, [b] reuniendo lo placentero y reuniendo lo doloroso, tanto lo de cerca como lo de lejos, lo colocas en la balanza, dime cuál es mayor. Pues si pesas lo agradable frente a lo agradable, hay que preferir siempre lo que sea más en cantidad. Si los dolores frente a los dolores, lo menos y en menor cantidad. Si lo agradable frente a lo doloroso, que lo penoso sea superado por lo agradable; tanto si es lo inmediato por lo lejano, como si es lo de lejos por lo de más cerca, hay que elegir la acción en que eso se cumpla. Si los placeres son superados por los dolores, hay que abstenerse de ella. ¿Es que puede ser de otro modo, señores?», [c] diría yo. Sé que no podrían decir nada en contra.

También a él se lo parecía así.

—«Y ya que esto es así, respondedme —diré—. Os parece que, a simple vista, los mismos tamaños, de cerca parecen mayores y, de lejos, más pequeños, ¿sí o no?»

—Dirían que sí.

—«¿Y el grosor y las demás cosas por el estilo? Incluso respecto de los sonidos, ¿los mismos parecen de cerca mayores y de lejos menores?»

—Dirían que sí.

—«Si para nosotros, por tanto, la felicidad consistiera en esto: en hacer y escoger los mayores tamaños, y en evitar y renunciar a los más pequeños, ¿qué se nos mostraría como la mejor garantía de nuestra [d] conducta? ¿Acaso el arte de medir, o acaso el impacto de las apariencias? Éste nos perdería y nos haría vacilar, una y otra vez, hacia arriba y hacia abajo en las mismas cosas, y arrepentirnos en nuestros actos y elecciones en torno a lo grande y lo pequeño. Pero la métrica haría que se desvaneciese tal ilusoria apariencia y, mostrando lo auténtico, [e] lograría que el alma se mantuviera serena, permaneciendo en la verdad, y pondría a salvo nuestra existencia. ¿Reconocerían los demás, ante eso, que nos salvaría el arte de medir o algún otro?»

—El arte de medir —reconoció Protágoras.

—«Y si en la elección entre lo par y lo impar estribase la salvación de nuestra vida, cuando fuera preciso elegir correctamente, el más o el menos, en comparación mutua o en otros respectos, tanto si es de lejos como si es de cerca, ¿qué nos salvaría la vida? ¿No sería el conocimiento [357a] científico? ¿Y no sería una cierta ciencia métrica,⁷⁹ puesto que es la ciencia del exceso y de la inferioridad? Porque ¿acaso la ciencia de lo

par y lo impar va a ser otra que la aritmética?»

A Protágoras le pareció que asentirían.

—«Bueno, señores. Ya que nos pareció que la salvaguarda de la [b] vida consistía en la recta elección del placer y del dolor, del mayor y el menor, del más numeroso y el que menos, tanto de más lejos como de más cerca, ¿no os parece una métrica, en principio, el examen de la superioridad y de la inferioridad o la igualdad de uno y otro?»

—Necesariamente.

—«Puesto que es métrica, seguro que será un arte y una ciencia.»

—Asentirán.

—«Qué arte y ciencia es ésa, ya lo examinaremos más adelante. Pero con que sea una ciencia nos basta para la demostración que debíamos hacer Protágoras y yo acerca de lo que nos preguntabais.

[c] »Preguntabais, si os acordáis, sobre cuando nosotros estábamos de acuerdo uno con otro en que nada es superior a la ciencia, sino que ésta siempre domina, dondequiera que esté, a todo lo demás, incluso al placer; vosotros entonces decíais que el placer muchas veces domina aun al hombre consciente, y como no os lo concedimos, nos preguntasteis a continuación: ‘Protágoras y Sócrates, si no existe ese sentimiento [d] de ser dominado por el placer, entonces, ¿qué sucede y qué decís vosotros que es eso? Decidnos.’ Si entonces os hubiéramos dicho que ignorancia, os hubierais burlado de nosotros. Ahora, si os burláis de nosotros, a la vez os burláis de vosotros mismos.

»Porque también vosotros habéis reconocido que se yerra por falta de conocimiento al errar en la elección de los placeres y dolores. Que eso son los bienes y los males. Y no sólo por falta de una ciencia, sino que, además, con lo anterior habéis reconocido que por la de [e] una ciencia de medir. La acción que yerra por falta de conocimiento sabéis vosotros, sin duda, que se lleva a cabo por ignorancia. De modo que eso es el ‘someterse al placer’: la mayor ignorancia. Médico de ella afirma ser este Protágoras, como también Pródico e Hipias. Vosotros, por creer que era otra cosa que ignorancia, ni acudís en persona ni enviáis a vuestros hijos a buscar a los maestros al respecto, los sofistas; creyendo que no es enseñable, ahorráis vuestro dinero, y, por no dárselo, obráis mal tanto en privado como en público.»

»Eso le habríamos respondido a la multitud. Ahora, en cambio, [358a] junto con Protágoras, a vosotros os pregunto, Hipias y Pródico —ya que en este punto vuestro razonamiento debe ser conjunto—:

»¿Os parece que digo la verdad, o que me engaño?

A todos les parecía que lo dicho era extraordinariamente cierto.

—¿Reconocéis entonces —dije yo—, que lo placentero es bueno, y lo penoso malo? Suplico a Pródico, aquí presente, que no aplique la distinción de sinónimos. Tanto, pues, si lo calificas de placentero como [b] de agradable, de alegre,⁸⁰ o de otra manera, respóndeme, excelente Pródico, a lo que te pregunto.

Pródico sonrió y se declaró de acuerdo, y los demás, también.

—¿Y qué hay, señores, en cuanto a esto? Todas las acciones con este fin, el de vivir sin penar y agradablemente, ¿no son hermosas y beneficiosas? Y la acción hermosa, ¿no

es buena y benéfica?

Se mostraron de acuerdo.

—Si entonces —dije yo—, lo agradable es bueno, nadie que sepa y que crea que hay otras cosas mejores que las que hace, y son posibles, [c] va a realizar luego ésas, si puede hacer las mejores. Y el dejarse someter a tal cosa no es más que ignorancia, y el superarlo, nada más que sabiduría.

Les parecía bien a todos.

—¿Qué, entonces? ¿Ignorancia llamáis a esto, a tener una falsa opinión y estar engañados sobre asuntos de gran importancia?

También estaban de acuerdo.

—Por tanto —dije yo—, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza [d] humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes.⁸¹ Y cuando uno se vea obligado a escoger entre dos males, nadie elegirá el mayor, si le es posible elegir el menor.

Todo esto les parecía bien a todos.

—¿Y a qué llamáis temor y miedo? ¿Acaso a lo mismo que yo? Por ti lo digo, Pródico. Hablo de una cierta expectativa del mal, ya lo llaméis temor, ya miedo.

[e] A Protágoras y a Hipias les parecía que eso eran el temor y el miedo; a Pródico, el temor, pero no el miedo.⁸²

—En fin, Pródico, no importa —dije—. Aquí está lo interesante. Si es verdad lo anterior, ¿algún hombre querrá ir hacia las cosas que teme, si le es posible ir hacia las que no teme? Sin duda es imposible, según lo que hemos acordado. Porque está reconocido que cree que son males las cosas que teme. Y a las que cree males, nadie querrá llegarse ni tomarlas por propia voluntad.

[359a] Les pareció así a todos.

—Después de confirmarlo así, Pródico e Hipias —dije—, que nos defienda aquí Protágoras en qué sentido resulta correcta su respuesta del comienzo, aunque no era totalmente la del comienzo. Porque entonces decía que existían cinco partes de la virtud, y que ninguna era como la otra, teniendo cada una su propia capacidad. Pero no me refiero a eso, sino a lo que dijo después. Dijo que cuatro de ellas eran, hasta cierto punto, cercanas entre sí, pero que la otra era la única que se diferenciaba [b] muchísimo de las demás: el valor; y dijo que yo lo admitiría con este testimonio: «Encontrarás, desde luego, a muchos hombres que son injustísimos, de lo más impío, de lo más intemperante y muy ignorantes, pero extraordinariamente valientes», y añadió que en ello reconocería lo mucho que difiere el valor de las otras partes de la virtud. Entonces ya, al momento, yo me extrañé mucho de su respuesta, y más aún después de examinar estas cosas con vosotros. Le preguntaba entonces si él [c] llamaba valientes a los intrépidos. Contestó que sí, y que incluso audaces. ¿Te acuerdas, Protágoras, de que respondiste así?

—Lo afirmo.

—¡Venga! —dije yo—, dinos en qué fundas que los valientes son audaces. ¿Acaso en lo mismo que los cobardes?

Dijo que no.

—Por consiguiente, ¿en otra cosa?

—Sí —dijo él.

—¿Es que los cobardes avanzan a lo seguro, y los valientes a lo temible?

—Así se dice, Sócrates, por parte de la gente.

—Dices verdad —dije yo—. Pero no te pregunto eso, sino, ¿en [d] qué dices tú que son audaces los valientes? ¿Acaso en lo temible, opinando que es temible, o no?

—Tal cosa —dijo—, en los argumentos que tú has expuesto se ha demostrado que es imposible.

—También es verdad lo que dices —contesté yo—. De modo que si eso se demostró correctamente, nadie avanza hacia lo que cree temible, ya que se vio que el dejarse subyugar era ignorancia.

Estuvo de acuerdo.

—Pero, desde luego, todos van, en cambio, hacia aquello en lo que confían, tanto los valientes como los cobardes, y de ese modo, van hacia las mismas cosas los cobardes y los valientes.

—Pero, no obstante —dijo—, es del todo contrario, Sócrates, [e] aquello a lo que se enfrentan los cobardes y los valientes. De momento, los unos quieren ir a la guerra; los otros, no quieren.

—¿Es que es hermoso ir a la guerra, o vergonzoso? —pregunté.

—Hermoso —dijo.

—Por tanto, si es hermoso, también será bueno, según hemos reconocido en lo anterior.

—Dices verdad, y también a mí, una y otra vez, me lo parece.

—Correcto —dije—. Pero, ¿cuáles dices que no quieren ir a la [360a] guerra, que es algo hermoso y bueno?

—Los cobardes —contestó.

—Consecuentemente —dije—, si es hermoso y bueno, también será placentero.

—Al menos está así reconocido —dijo.

—¿Es que los cobardes lo saben, al no querer ir hacia lo más hermoso y mejor y más placentero?

—Si reconoces eso —dijo—, destruimos nuestros anteriores acuerdos.

—¿Y qué pasa con el valiente? ¿No va hacia lo más hermoso y mejor y más placentero?

—Es necesario reconocerlo —dijo.

—En conjunto, por tanto, ¿los valientes no sienten terrores bochornosos, [b] cuando tienen temor, ni confían con vergonzosas confianzas?

—Verdad es.

—Si no son bochornosos, ¿acaso no son hermosos?

—Desde luego.

—Si son hermosos, ¿serán buenos?

—Sí.

—Por tanto, ¿los cobardes y los alocados tienen, por el contrario, temores

bochornosos y confían con vergonzosas confianzas?

Estaba de acuerdo.

—¿Tienen confianza en lo vergonzoso y lo malo por alguna otra razón que por inconsciencia e ignorancia?

—Es así —contestó.

[c] —Ahora bien, a eso por lo que los cobardes son cobardes, ¿lo llamas cobardía, o valentía?

—Yo, desde luego, cobardía —dijo.

—Pero ¿los cobardes no evidenciaron serlo por la ignorancia de lo temible?

—Desde luego —dijo.

—Entonces, ¿son cobardes por tal ignorancia?

Estaba de acuerdo.

—Aquello por lo cual son cobardes, lo has reconocido como cobardía?

Asintió.

—Entonces, ¿la ignorancia de lo temible y de lo no temible sería cobardía?

Asintió con un gesto.

—Ahora bien, la valentía es lo contrario de la cobardía.

[d] Dijo que sí.

—Por consiguiente, el conocimiento de lo temible y de lo no temible es contrario a la ignorancia de estas cosas.

También aquí asintió.

—Y la ignorancia de éstos, ¿es cobardía?

Muy a su pesar, suspiró también de nuevo.

—Entonces, ¿en el saber de lo temible y de lo no temible consiste el valor, que es contrario a la ignorancia?

Aquí ya no quiso ni siquiera asentir con un gesto y se callaba. Y yo dije:

—¿Qué pasa, Protágoras, que ni asientes a lo que pregunto ni lo rebates?

—Concluye tú mismo —dijo.

[e] —Después de preguntarte sólo una cosa más —dije yo—: si te parece, como al principio, que hay algunos hombres muy ignorantes, y, sin embargo, muy valientes.

—Me parece, Sócrates, que te ufanas de tu victoria, al hacer que sea yo el que responda. Te contestaré, pues, y lo afirmo, que según lo que hemos reconocido, me parece imposible.

—No te pregunto todo esto —dije— con otra intención que con la de examinar qué pasa en lo que respecta a la virtud, y qué es ella en sí misma, la virtud. Porque sé que, al aclararse eso, puede hacerse más diáfano [361a] aquello sobre lo que tú y yo hemos hecho, cada uno, un largo discurso en el que decía yo que la virtud no era enseñable, y tú, que sí podía enseñarse. Y me parece que esta reciente conclusión de nuestros razonamientos, como un ser humano nos acusa y se burla de nosotros, y si tuviera voz, diría: «¡Sois absurdos, Sócrates y Protágoras! Tú, que decías antes que la virtud no es enseñable, te apresuras a intentar demostrar [b] lo contrario a tu tesis, diciendo que todas las cosas son una ciencia, tanto la justicia como la moderación y el valor, de tal modo

que parecerá que es enseñable la virtud. Pues si la virtud fuera algo diferente de una ciencia, como ahora intenta decir Protágoras, claro que no podría enseñarse. Ahora, en cambio, si se muestra que es en su conjunto una ciencia, sería extraño que no pudiera enseñarse. Por su parte, Protágoras, que entonces pretendía que se podía enseñar, ahora, por el contrario, parece que se esfuerza en mostrar que es casi cualquier otra cosa [c] excepto ciencia. Y así, sería mínimamente enseñable». Conque yo, Protágoras, cuando veo todas estas cosas, que se revuelven arriba y abajo tremendamente, tengo gran empeño en que resulten claras, y querría que, después de debatirlas, debatiéramos también sobre la virtud, lo que ésta es, y de nuevo examinásemos eso mismo de antes, si es enseñable o no puede enseñarse, para que no nos falle y nos engañe también en el análisis aquel Epimeteo, que, ya en su distribución, nos había descuidado, [d] según tú dices. Porque en el mito me agradó más Prometeo que Epimeteo. Tomándolo como ejemplo también yo, con previsión en cuanto a mi propia vida, me ocupo de todas estas cosas. Y si tú quisieras, como te decía al principio, con muchísimo gusto las examinaría junto contigo.

Contestó entonces Protágoras:

—Yo, Sócrates, elogio tu interés y tu pericia en conducir los diálogos. [e] Porque, aunque tampoco en lo demás creo ser mala persona, soy el menos envidioso de los hombres, y desde luego he dicho acerca de ti, a muchos, que te admiro de manera muy extraordinaria a ti entre todos los que he tratado, y más aún entre los que tienen tu edad. Y digo que no me extrañaría que llegaras a ser uno de los hombres ilustres por su saber. Y otra vez, si quieres, nos ocuparemos de eso. Ahora es ya [362a] tiempo de dedicarme a otros asuntos.

—Bien, así ha de hacerse, si te parece bien.

También a mí me parecía, desde hacía tiempo, que era ya hora de irme adonde dije; pero me había quedado por complacer al excelente Calias. Y, después de haber dicho y escuchado estas cosas, nos fuimos.

¹ Platón alude, en varios pasajes, a la atracción que Sócrates sentía por los jóvenes de hermosa apariencia física y bien dotados intelectualmente (cf. *Cármides*, 155c-e; *Banquete*, 216d; *Alcibiades*, I, 103a-104d; *Gorgias*, 481d). Esa atracción se expresa con frecuencia en términos eróticos; pero no hay razones para dudar del testimonio explícito de Platón de que ese *eros* socrático no comportaba una experiencia física homosexual, al modo del llamado «amor dorio». El testimonio puesto en boca de Alcibiades en el *Banquete*, 215a-219d es clarísimo al respecto; y en la sociedad griega de la época no había motivo para mostrarse cauteloso en la materia. Ese impulso erótico «sublimado» conducía a Sócrates a velar por la educación moral y espiritual del amado, de acuerdo con la doctrina sobre el amor expuesta a través de la referencia a la profetisa Diotima en el *Banquete*, 201d-212a. La admiración de Sócrates, asiduo visitador de los gimnasios de Atenas, por los muchachos es, por otro lado, un rasgo típico de este filósofo, evocado reiteradamente en los diálogos primeros de Platón (*Laques*, *Cármides*, *Lisis*). En sus relaciones con distintos jóvenes, discípulos ocasionales de su afán propedéutico, destaca la que mantuvo con Alcibiades. Este *enfant terrible* de la política ateniense fue, sin duda, el favorito de Sócrates entre sus jóvenes amigos aristocráticos durante cierto período, aunque luego escapó a su influencia moral. Como es bien sabido (por la alusión de Platón en la *Apología de Sócrates*, 33a-b, y la de Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates*, I, 1, 12-16), estas relaciones de Sócrates con Alcibiades y con Critias, los cuales en su actuación

política posterior tan dañinos serían a la democracia, influyeron notablemente en su condena bajo el pretexto de «corromper a los jóvenes». La traducción de *kalós anér* por «bello mozo» es un tanto coloquial, como lo es el tono del pasaje. Lo de «todavía» se refiere a que la mejor edad del «amado» (*ho erémenos*) es la de «jovencito barbilampiño», según la convención erótica al uso (cf. *Alcibiades*, I, 131d).

² Homero, *Iliada*, XXIV, 348; *Odisea*, X, 279.

³ Abdera, en la costa de Tracia, fue el lugar natal de Protágoras y de Demócrito.

⁴ *Oinóē*, es decir, la «Vinos», era un *demos* próximo a Eléuteras, en el camino hacia Tebas. El esclavo fugitivo pretendía seguramente escapar del Ática a través de la frontera beocia.

⁵ Probablemente hacia el 445 a.C., cuando recibió de Pericles el encargo de preparar el código de leyes para la colonia panhelénica de Turios, fundada en 443.

⁶ Tanto Hipócrates como Fidias y Policleto eran, en la época, los maestros más famosos en sus artes respectivas. En cuanto profesionales (*technítai*) que ejercen un oficio público (*dēmiourgoi*), estaban capacitados para enseñar sus técnicas, a cambio de un salario, a sus discípulos. El médico aparece ya como demiurgo en la épica homérica; el escultor es también una figura tradicional en la Atenas de Pericles; el sofista ejerce, en cambio, una ocupación más moderna y de un prestigio más ambiguo. En el *Menón*, 91d, se menciona, conjuntamente, a Protágoras y a Fidias en conexión con el tema de sus honorarios. Las críticas de Platón contra la enseñanza cobrada de los sofistas reflejan un cierto prejuicio aristocrático. Y, aunque un tanto anecdóticamente, es un punto en el que éstos contrastan con Sócrates, buscador desinteresado de la verdad, que no se proclama maestro en nada ni de nadie y no vende sus lecciones. Aunque, según refiere irónicamente Platón, el mismo Sócrates habría pagado por alguna disertación —de las más baratas— de Pródico (*Crátilo*, 384b), ofrecida en casa del rico Calias (*Axioco*, 366c).

⁷ Aunque los sofistas tuvieron una excelente acogida en ciertos ambientes ilustrados, como, p. ej., en la casa de Calias, y aunque gozaron de fama y de notable atracción como maestros de elocuencia, un joven ateniense, de buena familia y posición respetable, no dejaba de ver a estos personajes, sabios itinerantes, bajo una luz ambigua. (Guthrie ha comparado el aprecio que rodeaba a los sofistas en esos medios ilustrados con la admiración por los cantantes de ópera en algunos salones decimonónicos.) El avanzado Candes, oyente de Gorgias, rechaza con decisión el aspecto profesional de esos educadores (*Gorgias*, 520a-b). La hostilidad de otro sector, más reaccionario y un tanto popular, hacia ellos, como posibles corruptores de la juventud por su crítica de los valores tradicionales, puede verse reflejada en las *Las nubes* de Aristófanes.

⁸ Hipócrates relaciona el nombre de *sophist'ēs* con el adjetivo *sophós*, «sabio», y con la raíz *-ist-* de *epístasthai*, «conocer». Realmente, *sophist'ēs* está relacionado, como nombre de agente, con el verbo *sophízeisthai*, «ser sabio». En un principio, el *sophist'ēs* es el entendido en algo, con un valor semántico próximo al de *sophós*, como «experto» (aunque *sophós* tiene también un valor amplio más general); posteriormente, y por oposición al término *philósophos*, el vocablo tomó una connotación peyorativa, que ya se deja sentir en ciertos textos platónicos. (Cf. P. Groeneboom, *Aeschylus' Prometheus*, Amsterdam, 1966 [1.^a ed., 1928], pág. 97, que reúne los principales ejemplos de esa derivación en época clásica.)

⁹ La educación retórica es la más general y destacada a primer plano en los programas de los sofistas, tanto de Protágoras, al que Sócrates menciona en el *Fedro*, 267c como uno de los grandes maestros de retórica, con su célebre teoría sobre la correcta dicción de los nombres (*orthoépeia*), como de Gorgias (*Gorgias*, 449a), gran maestro de oratoria política. Más adelante (318e), el propio Protágoras tratará de precisar en qué consiste la profesión del sofista.

¹⁰ El método inductivo utilizado por Sócrates, a base de aducir ejemplos en apariencia paralelos, es característico del Sócrates histórico, como indica Aristóteles (*Metafísica*, 1978b, 27-9). Su aplicación no siempre es lógicamente válida, como sucede, p. ej., en este caso, pues no es necesario dar una enseñanza especializada para hacer de alguien un experto orador. (Cf. la nota de C. C. W. Taylor, *ad loc.*.)

¹¹ La palabra griega *psyché* tiene un significado más amplio que la nuestra de «alma»; abarca todos los aspectos no físicos (en su oposición al cuerpo) del hombre. Es probable que, en una frase como ésta inicial, se dejara aún sentir ligeramente el sentido arcaico del término: *psyché* como «vida». Pero el riesgo a que Sócrates alude no es «vital», sino moral, intelectual y espiritual a la vez. La personalidad se arriesga en la educación, ya

que, en cierto modo, el alma es la persona y el yo en un sentido auténtico, como se dice en la última frase del párrafo: «...en quien vas a confiarte *a ti mismo*» (*seautón*). El moralismo socrático insiste en la preponderancia del cuidado del alma por encima del cuerpo y de las riquezas, tema bien subrayado en la *Apología* platónica.

¹² Una de las posibles definiciones del «sofista» que ofrece el *Sofista*, 223c-224e y 231d. La diferencia entre el traficante (*émporos*) y el tendero (*kápēlos*) estriba en el comercio al por mayor o al por menor de sus mercancías.

¹³ Ambos sofistas son mencionados por Platón en otros lugares, con cierto tono irónico: Hippias, en los dos diálogos que llevan su nombre; Pródico, en *Apología de Sócrates*, 19e, *Teages*, 127e, *República*, 600c, *Hippias Mayor*, 282c, *Menón*, 96d, *Cármides*, 163d, etc. El rasgo más destacado de Hippias era su saber enciclopédico, del que hace una estupenda ostentación en el *Hippias Mayor*. El sofista se jactaba de saber astronomía, geometría, aritmética, filología, música, mitología, historia y arqueología, además de poseer otras técnicas manuales que le permitían confeccionarse todo su atuendo. Pródico, compatriota del poeta Simónides (cf. 339e), dedicaba especial atención a la corrección de los nombres (*orthótēs onomátōn*), distinguiendo con precisión entre vocablos de aparente sinonimia. Sócrates alude en varios pasajes (*Menón*, 96d, *Cármides*, 163d, *Crátilo*, 384b) a que había asistido a algunas lecciones suyas. Ese afán de precisión en el uso de las palabras prelude el de Sócrates en cuanto a la precisión en la búsqueda de las definiciones conceptuales. Tanto Pródico como Hippias eran más jóvenes que Protágoras y vivían aún en 399 (según *Apología de Sócrates*, 19e). Como embajadores de sus ciudades respectivas habían visitado Atenas en varias ocasiones y tenían notable prestigio en esta ciudad.

¹⁴ La madre de Calias había estado casada con Pericles, antes de separarse de éste y casarse con Hipónico. Páralo y Jántipo, los dos hijos de Pericles, murieron en la peste de Atenas al comienzo de la guerra del Peloponeso, antes que su padre. Cármides, tío por parte de madre de Platón, y que es el protagonista del diálogo de su nombre, donde se le elogia por su belleza y su *sōphrosanē* (*Cármides*, 157d), fue uno de los Treinta Tiranos en 404 y murió combatiendo al lado de su primo Critias en la revuelta que derribó la oligarquía. De Filípides y de Antímero no sabemos nada más. A propósito de Antímero, se insiste en la distinción, ya aludida antes: unos escuchaban las disertaciones sofisticas con fines educativos (*epì paidēiāi*), y otros, como Antímero, por oficio (*epì téchnēi*).

¹⁵ La comparación recalca que Protágoras es como un *magos* de la palabra. Después de escuchar su discurso, el propio Sócrates quedará «fascinado todavía durante mucho tiempo» (328d). Los oyentes forman un coro en torno a este solista virtuoso que es el sofista, que conduce en buen orden a sus dóciles y embobados oyentes (en contraste con el diálogo inquieto del método socrático). En el comentario de Adam, se quiere ver en la alusión al coro una referencia concreta a la disposición del coro trágico, compuesto de 15 coreutas, ordenados en 3 hileras, de modo que Protágoras ocuparía el centro de la primera fila de 5 miembros.

¹⁶ Aquí y más abajo (en la alusión a Tántalo), Sócrates utiliza dos fórmulas homéricas (*Odisea*, XI, 601 y 583), tomadas de las visiones de Ulises en la evocación de las sombras de la *Nekyia*.

¹⁷ Erixímaco, hijo del médico Acúmeno, tenía esta misma profesión (Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 13, 2); figura en el *Banquete* al lado de Fedro, y allí pronuncia uno de los discursos sobre el amor. Fedro es el personaje del diálogo homónimo. Andrón, hijo de Androción (y, probablemente, padre del orador Androción), aparece en el *Gorgias*, 487c, como un partidario de la opinión de Calicles sobre el efecto pernicioso de dedicarse en exceso a la filosofía.

¹⁸ De Pausanias sólo conocemos su relación con Agatón, mencionada también por Jenofonte (*Banquete*, 8, 32). En el *Banquete* platónico aparece al lado de Agatón. Éste, muy joven aquí (nacido en 447), es el poeta trágico en cuya casa se celebra el «Banquete», que se ha reunido para celebrar su primera victoria escénica (en 416). Acaso el haber escuchado a Pródico influyera en su dicción poética, un tanto amanerada. Como representante de las nuevas tendencias poéticas, es recordado en dos lugares de la poética aristotélica: por haber presentado una pieza con asunto inventado, titulada *Antheus* o *Anthos* (*Poética*, 1251b), y por el uso del coro como intermedio musical en sus piezas. Aristófanes lo ridiculiza en las *Tesmoforiantes* (año 411) y lo menciona, con cierto aprecio, en las *Las ranas*, 83 y sigs., aludiendo a su ausencia de la escena ateniense. El poeta, que, como Eurípides, visitó la corte de Arquelaos de Macedonia hacia el 407 a.C., o permanecía allí o había muerto ya hacia el 404, fecha de esa comedia.

¹⁹ Critias, pariente de Platón por parte de madre, aparece también en el *Cármides* y en el *Timeo*, y el diálogo *Critias* toma de él su nombre. Se distinguió en su conducta política como el más duro de los Treinta Tiranos, y como pensador, por su audacia intelectual. Nos quedan algunos fragmentos poéticos de su obra. (Cf. Untersteiner-A. Battagazzore, *I Sofisti*, Florencia, 1962 [reed., 1967], vol. IV, y Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969, vol. III, págs. 298-304.)

²⁰ A Icco se le menciona en *Leyes*, 839e. —Heródico de Selimbria (en Tracia) combinó la gimnástica y la medicina; Platón lo cita en *República*, 406a-b. —Agatocles es mencionado, en *Laques*, 180d, como maestro de Damón, y Pitoclides, en *Alcibiades*, I, 118c, ambos, famosos músicos y teóricos.

²¹ Es curiosa esta afirmación de desdén por la opinión de la masa en un intelectual tan democrático como Protágoras. La frase está muy en consonancia con el pensar de Platón. (Cf. el pasaje del *Gorgias*, 474a.)

²² Según el *Menón*, 91e, Protágoras «murió cerca de los setenta, después de haber consagrado cuarenta al ejercicio de su arte». Es decir, suponiendo que viviera aproximadamente entre 490 y 420, tendría en el momento de este encuentro cerca de 60 años y llevaría unos 30 de profesión como sofista.

²³ Zeuxipo o Zeuxis de Heraclea era uno de los pintores más famosos de la época (cf. *Gorgias*, 453c). Ortágoras de Tebas era un famoso instrumentista del *aulós*, una especie de flauta.

²⁴ Cf. nota 13.

²⁵ Es difícil traducir la palabra *areté* a idiomas modernos. En general, estoy de acuerdo con la anotación de C. C. W. Taylor, cuando (1975, págs. 74-75) señala: «The conventional rendering ‘virtue’, with its specifically moral connotations, is... highly misleading». Pero adoptar siempre el término «excelencia», como si fuera un equivalente exacto del vocablo griego, tal como él propone, no me parece tampoco una óptima solución. Unas líneas antes hemos usado este término, aquí usamos el de «virtud», aunque advirtiendo al lector de la mucha mayor amplitud del campo semántico de *areté*, que, en su sentido, se asemeja a la *virtus* latina o a la *virtù* renacentista, y no a la «virtud» cristiana. En una sociedad como la helénica, con una ética competitiva, agonal, la *areté* se vincula a la superioridad en todos los órdenes y al éxito social. Precisamente la moralización socrático-platónica, al interiorizar los valores morales, supondrá un cambio muy notable en ese sentido de la *areté*

²⁶ A Clinias se le menciona sólo otra vez en el *Alcibiades*, I, 118e, cuando Alcibiades alude a él como «una persona enloquecida». Ariffrón, hermano de Pericles, compartió con él la tutoría de Alcibiades, según cuenta Plutarco en *Alcibiades*, cap. I.

²⁷ A partir de aquí comienza «el mito de Prometeo», amañado por Protágoras para darnos su versión sofística sobre «los orígenes de la cultura», relato de muy varias sugerencias. He tratado de analizarlo, en contraste con otras versiones, en C. García Gual, *Prometeo: mito y tragedia*, Madrid, 1980, págs. 47-68.

²⁸ Los «centinelas» de Zeus son —como ya vio Heindorf— Poder y Violencia, *Kratos* y *Bía*, en alusión a un pasaje de Hesíodo, *Teogonía*, 383 y sigs.

²⁹ «...a través de Epimeteo» puede ser una ligera alusión a la leyenda de Pandora, el ambiguo regalo de los dioses que Epimeteo, desoyendo los consejos de su hermano, aceptó.

³⁰ La frase «...a causa de su parentesco con la divinidad» (*dià tèn tou theou syngéneian*) es secluida por algunos editores del texto (así, p. ej., Adam), por considerarla interpolada. A mi ver, sin motivo suficiente.

³¹ La traducción de la palabra *aidós* plantea alguna dificultad. Dice R. Mondolfo, *La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua*, Buenos Aires, 1955, pág. 538: «Me parece que sólo la expresión ‘sentimiento o conciencia ‘moral’ puede traducir de manera adecuada el significado de la palabra *aidós* en Protágoras, que conserva, sin duda, el sentido originario de ‘pudor, respeto, vergüenza’, pero de una vergüenza que se experimenta no sólo ante los demás, sino también ante sí mismo, de acuerdo con la enseñanza pitagórica, de tan vasta repercusión en la ética antigua». Sobre *aidēs* y *dikē* en este pasaje, cf., además, lo que apunta Guthrie, 1969, vol. 111, pág. 66, y la nota de Taylor, 1975, a pág. 85. He preferido, con todo, la expresión «sentido moral» a la de «conciencia», término más moderno y complejo. Taylor, en su ya citada anotación al texto, dice que el que Platón haya preferido las palabras *aidēs* y *dikē* a las de *sōphrosanē* y *dikaíosynē* «está probablemente más dictado por razones estilísticas que por cualquier distinción de sentido». Es cierto que las razones de estilo han influido en tal elección, para dar al relato mítico un tono arcaico y evocar el texto de

Hesíodo (*Trabajos y días*, 190-210), pero también la diferencia de sentido es, a mi entender, importante. Se evita el nombre más concreto de las virtudes morales y se prefiere el nombre más vago y arcaico, que acentúa su valor social (*aidēs* es mucho más amplio que *sōphrosynē*).

³² No sabemos hasta qué punto Platón recoge, en esta teoría sobre la función social del castigo, las ideas de Protágoras, pero es muy probable pensar que lo hace en buena medida. Nótese que ésta es una teoría ilustrada que descarta la noción de castigo como pago de un delito exigido por la Justicia, como algo ritual o como purificación de un daño anterior. No está tampoco muy lejana esta tesis protagórica de las ideas del propio Platón sobre la justicia social y el castigo del criminal, necesario como ejemplo y, paradójicamente —según dirá Sócrates en el *Gorgias*, 479a-c—, benéfico sobre todo para el delincuente, como algo medicinal. La idea de que el criminal es como un enfermo aparece ya apuntada aquí.

³³ La descripción del desarrollo de las enseñanzas en la educación tradicional de los niños puede ser comparada con la que se nos presenta en las *Leyes*, 809e y siguientes. De la importancia de la educación musical y su influencia psicológica trata con más detenimiento Platón en *República*, 398d-402a. Sobre el tema cabe ver también, como enfoque de conjunto, el libro VIII de la *Política* de Aristóteles.

³⁴ Protágoras relaciona *euthynai* (que habitualmente significa «examen de cuentas») con *euthanō*, «corregir, enderezar», usado en 325d.

³⁵ La comedia *Los salvajes* (*Ágrioi*) fue representada en las Leneas de 420 a.C., lo que supone un anacronismo en la cita de Platón, ya que la fecha dramática del *Protágoras* es del 433. Probablemente, esos «salvajes» formarían el coro de la obra, que podía relatar las andanzas de algunos atenienses que, hartos de la vida política de su ciudad, cual «misántropos», trataban de encontrar una existencia más idílica entre estas gentes, desconocedoras de la civilización, con el mismo afán utópico y escapista con que Pistetero y Evélpides, en las *Las aves* de Aristófanes, intentan hallar un mundo mejor.

³⁶ Protágoras señala, con su gesto, a los hijos de Pericles allí presentes.

³⁷ La desventaja de los textos escritos frente al diálogo vivo, que puede ser objeto de aclaraciones, preguntas y respuestas, es destacada por Platón con mayor relieve en el conocido pasaje del *Fedro*, 275d.

³⁸ Lo que traducimos por «justicia» es la virtud de tal nombre, la *dikaíosynē*, mientras que la *dikē* es la realización objetiva y el sistema de normas sociales que la reflejan.

³⁹ Así, p. ej., Trasímaco, en *República*, I, 348b y sigs., defiende que la injusticia puede resultar excelente y acertada. Es interesante confrontar también la opinión de Polo en el *Gorgias*, 469 y sigs.

⁴⁰ La expresión griega *eu práttein* significa «obrar bien» y «tener éxito, pasarlo bien». Platón, a veces, parece jugar con esa doble acepción del sintagma.

⁴¹ Probablemente, Platón recoge en este párrafo una alusión a algún texto de Protágoras, acaso de su obra *Peri aretôn*, que menciona Diógenes Laercio. Para un pensador relativista que pensaba que «el hombre es la medida de todas las cosas», el bien o la bondad aparecerían como un concepto también relativo. Lo «bueno» es tal para X, pero no para Y.

⁴² Sócrates no viste la túnica (*chitôn*) y el manto corto (*himátion*) habituales, sino un *tribôn*, vestido tosco y de tela basta, a modo de túnica corta, usado por los austeros espartanos y popularizado, luego, por los filósofos cínicos, que lo llevarán como distintivo de su pobreza.

⁴³ La palabra *philosophía* se usa aquí en su sentido más amplio de «amor a la sabiduría». Calias no es un «filósofo» profesional. (También el verbo *philosophéō* se usa en ese sentido amplio, p. ej., en Heródoto, I, 30, y en Tucídides, II, 40.)

⁴⁴ Crisón de Himera, tres veces vencedor en el estadio de Olimpia (en las Olimpiadas 83, 84 y 85, es decir, en 448, 444 y 440 a.C.). Platón lo menciona de nuevo en *Leyes*, 840a.

⁴⁵ Platón parodia aquí (y más adelante, en 340a-c, y 358a) las distinciones de Pródico entre sinónimos.

⁴⁶ Hippias comienza recordando la famosa oposición entre *phýsis* y *nómos*, tan destacada por algunos miembros de la Sofística. (Cf. sobre el tema, Guthrie, *A History of Greck Philosophy*, Cambridge, 1975, vol. IV, y su bibliografía.) La doctrina de que todos los humanos son parientes «por naturaleza», así como la idea de que es necesario un pacto conciliador en términos de benevolencia y de concesiones mutuas, pueden remontar

también a enseñanzas del Hípias histórico.

⁴⁷ Hípias, destacado partidario de lo natural frente a las convenciones legales, parece estar aludiendo a un conocido fragmento de Píndaro, citado más extensamente en el *Gorgias*, 484b: «La ley (*nómos*), reina de todos, de los mortales y de los inmortales».

⁴⁸ El «prítaneo» era el centro religioso tradicional de la *pólis*. Al calificar así a Atenas, Hípias prodiga a la ciudad un elogio en línea con varios del mismo tipo; véase la lista que ofrece Ateneo, V, 187d.

⁴⁹ Es probable que, al hacer esta proposición Hípias esté pensando, como algún comentarista sugiere, en ser elegido él como árbitro o presidente, ya que ocupa el sitial de honor (el *thrónos*) en la sala donde se discute (cf. 315b y 317d). Por otra parte, esta sugerencia acentúa la imagen de que Protágoras y Sócrates se enfrentan en una especie de pugilato, en un *agón* en el que disputan el premio de la victoria sobre el contrario; esta idea de una competición late en toda la discusión subsiguiente y explica la posterior renuncia de Protágoras a proseguir.

⁵⁰ El conocimiento de los poemas más famosos de los poetas importantes formaba parte de la educación tradicional de los jóvenes atenienses, y era motivo de charlas y comentarios, en los que los sofistas pasaban por maestros. Protágoras, como Hípias, se había ocupado de temas poéticos y conocía bien los textos para exponerlos y criticarlos.

⁵¹ Simónides de Ceos (ca. 556-468 a.C.) compuso este poema en honor de Escopas, hijo de Creonte, miembro de la aristocrática familia de los Escópadas, muy poderosos en Tesalia. Para el texto del poema, cf. Page, *Poetae Melici Graeci*, pág. 542, y su traducción castellana completa en la versión de F. R. Adrados en *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1980, págs. 266 y sigs.

⁵² La expresión *anér agathós* alude a una excelencia que no es sólo moral, sino también física y mental, e incluye el éxito en la sociedad. Lo mismo que en el caso de la *areté*, tampoco el ser *agathós* o *katòs kai agathós* («bello y bueno») puede lograrse sin el favor divino, según el pensar tradicional, o al menos, sin el apoyo de la fortuna.

⁵³ Pítaco de Mitilene, en la isla de Lesbos, considerado tradicionalmente como uno de los Siete Sabios.

⁵⁴ En *Iliada*, XXI, 307 y sigs., el río Escamandro, personificado, se opone al avance de Aquiles y llama en su ayuda al río Simunte, diciéndole: «Querido hermano, el empuje de este hombre juntos los dos detengamos, porque pronto va a destruir la gran ciudad de Príamo».

⁵⁵ Traduzco así la palabra *mousiké*, que tiene un amplio sentido.

⁵⁶ Como anota Adam, *ad locum*, la distinción entre el verbo «ser» (*eînai*) y el «llegar a ser» (*genésthai*), tan importante en ciertos textos filosóficos, no siempre estaba advertida en el habla corriente. Sin embargo, es probable que Sócrates, que, en conjunto, se toma esta discusión con sobrada ironía y en tono paródico, tenga aquí cierta razón, y que también para Simónides, la distinción fuera importante.

⁵⁷ Sócrates parafrasea un famoso pasaje de los *Trabajos y días*, 289 y sigs. (Platón cita de nuevo el mismo en *República*, 364c, y en *Leyes*, 718e). También el poeta Simónides alude a este pasaje en uno de sus poemas, cf. D. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford, 1962, 542.)

⁵⁸ Sócrates dice ser discípulo de Pródico (*mathētés*) también en otros diálogos: *Cármides*, 163d, *Menón*, 96d, *Crátilo*, 384b. (Y lo mismo sucede en el seudoplatónico *Axioco*, 366c.)

⁵⁹ Traduzco *sophòs kai deinós*, «sabio y terrible», por una única expresión. El adjetivo *deinós*, además de «terrible» (en relación con el nombre *deós* «terror») tenía la acepción de «muy hábil», «tremendo» en tal o cual respecto.

⁶⁰ Los habitantes de Ceos tenían fama de prudentes y piadosos.

⁶¹ La *philosophía*, entendida en sentido amplio. Todo el discurso de Sócrates, al calificar como muy amantes de la sabiduría y de la discusión a los espartanos y a los cretenses, extremadamente conservadores y apegados a normas rígidas, es una clara parodia, en tono irónico, de las arengas de algunos sofistas. Por otro lado, algunos comentaristas han señalado que Platón no dejaba de sentir una admiración notoria por esos pueblos austeros, como muestra el modelo político de las *Leyes*.

⁶² La lista de los Siete Sabios presenta algunos nombres que cambian de una a otra cita. En la lista de Platón destaca que excluye a Periandro (tal vez, porque a un tirano no cabe calificarlo de «sabio», como se dice

en *República*, 587d). Ésta es la mención más antigua de los Siete; la más extensa es la de Diógenes Laercio en el libro I de sus *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, que recoge los datos y leyendas sobre ellos.

63 Se trata de la partícula griega *mén*, que supone una contraposición entre dos afirmaciones. A una frase con *mén*, suele seguir otra con la partícula *dé*: «por un lado... por otro».

64 Verso de un autor desconocido. Lo cita también Jenofonte en *Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 20.

65 Esta última frase es una expresión proverbial, muy citada.

66 La tesis de que nadie hace el mal más que por ignorancia, es puramente socrática y sólo por redomada ironía la da aquí Sócrates como algo universalmente aceptado por los sabios.

67 Sobre todo, quien, como Simónides, era un poeta que viajaba por distintos lugares de Grecia y componía, por encargo de tiranos y de aristócratas, encomios y otros poemas de elogio personal, siendo un precedente de los sofistas en el detalle de cobrar por una labor intelectual y también en el de ser un maestro de sabiduría itinerante, a sueldo de los pudientes.

68 El verbo *epainēmi*, «elogio», es una forma del eolio de Lesbos.

69 Tras haber demostrado ejemplarmente, con su comentario al poema de Simónides, cuán arbitrario puede resultar el método de «explicar» la lección de los poetas, Sócrates está dispuesto a dejar de lado tal procedimiento, no sin antes calificarlo muy duramente.

70 Así, en el *Banquete* de Platón, se despide a la flautista para que la reunión sea dedicada a las conversaciones entre los refinados intelectuales presentes (176e). En cambio, en el *Banquete* de Jenofonte actúan una flautista y una danzarina, al margen de los coloquios de los comensales (II, 1 y IX, 3 y sigs.). Ateneo, que cita este pasaje en dos lugares (III, 51 y XI, 112), piensa que Platón está criticando a Jenofonte.

71 Como Sócrates en el *Banquete*, 220a, 223c, Platón dice —en *Leyes*, 637b— que el prudente lo será todavía más, bebido.

72 Son palabras de Diomedes en *Iliada*, X, 224 y sigs.

73 Los buceadores y los jinetes expertos son dos de los ejemplos de «valientes con conocimiento» que se dan en *Laques*, 193b-c. Algunos griegos eran muy diestros en el arte de bucear, tal vez, como se ha sugerido, para limpiar los pozos y realizar tareas similares.

74 La argumentación de Sócrates no está exenta de ciertas ambigüedades y falacias (cf. el comentario de Taylor, 1975, págs. 150-161), y no le falta razón a Protágoras al mostrarse receloso ante posibles apresuramientos en la conclusión de que el valor es conocimiento.

75 En su respuesta a la objeción de Protágoras, Sócrates pasa a otro tema, un tanto por sorpresa. Taylor, 1975, pág. 162, señala que da la sensación de que esta sección que aquí comienza sobre la contribución del placer a la felicidad de la vida fuera un añadido.

76 «Vivir bien» (*éu zên*) quiere decir «llevar una buena vida», «una existencia feliz», sin una directa implicación moral.

77 Protágoras, con esta referencia a las cosas que son *kalá*, «bellas y buenas», intenta introducir una distinción de base moral, entre los diversos placeres. Pero Sócrates se apresura a rechazar tal intento. La afirmación de que el bien se identifica con el placer, sin más precisiones, resulta un tanto ambigua. En otros lugares, Platón critica la tesis hedonista. Cf. *Gorgias*, 495a-500a, *República*, 505b-c, *Filebo*, 13a-c, 20c-21d.

78 Traduzco así la palabra *télos*, cuyo sentido filosófico comienza a aparecer en Platón. (En *Gorgias*, 499e se dice que el *télos* de todas las acciones humanas es el bien.) Pero no tiene aún el sentido técnico que tendrá luego, p. ej., en Aristóteles.

79 La *metrētiké téchnē*, o «arte de medir y calcular», está basada en un conocimiento científico, *epistēmē*, al igual que la aritmética, que es, al tiempo, ciencia y técnica. También para Epicuro la búsqueda del placer está condicionada por un previo cálculo sobre la conveniencia del mismo. De tal modo, al hedonismo un tanto ingenuo se lo sustituye por una ética calculadora, que atiende no sólo a lo inmediato, sino ante todo a las ventajas y desventajas de una elección para la felicidad de la vida, atendiendo tanto al futuro como al presente.

80 Precisamente a casos como éstos aplicaba Pródico su *diaíresis onomátōn*. Según Aristóteles (*Tópicos*,

II, 6 = Diels-Kranz, 84a, 19), Pródico distinguía entre *hēdoné*, *euphrosane* y *chará*, como diferentes sentidos del «placer». Cf., en nuestro mismo texto, 358a, la distinción apuntada por el sofista, que, por otra parte, se presta a ser muy condescendiente con los deseos de Sócrates.

⁸¹ Que nadie obra mal voluntariamente, sino a efectos de la ignorancia, es una de las tesis fundamentales de la ética socrática. Tanto Jenofonte (en *Recuerdos de Sócrates*, III, 9, 4) como Platón, repetidamente (en *Menón*, 78a; *Gorgias*, 468c, etc.), atribuyen a Sócrates esta afirmación. Cf. la larga discusión frente a Polo en el *Gorgias*, 466-481b. Todavía en *Leyes*, 689a y 860 y sigs., vuelve Platón a discutir el tema.

⁸² Ammonio, comentarista de Aristóteles en el siglo V d.C., distingue entre *phóbos* «miedo», definido como la «agitación física ante el peligro presente», y *déos* «temor», como «la aprensión del mal por venir». Taylor, 1975, nota *ad loc.*, piensa que con ello se quiere distinguir entre la emoción (*phóbos*) y el motivo (*déos*), que constituyen elementos diversos de la acción de temer. Tal vez, Pródico intentaba alguna distinción semejante.

GORGIAS
Traducción y notas de
JULIO CALONGE

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para esta traducción se ha seguido, en general, el texto de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1963), aunque comparándolo con el de E. R. Doods, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959.

CALICLES, SÓCRATES, QUEREFONTE, GORGIAS, POLO¹

CALICLES —Así dicen que conviene llegar a la guerra y al combate,² [447a] Sócrates.

SÓCRATES —¿Quizá nos hemos retrasado y, como suele decirse, hemos llegado después de la fiesta?

CAL. —Y por cierto, después de una magnífica fiesta, pues hace un momento Gorgias ha disertado³ magistralmente sobre muchas y bellas cuestiones.

SÓC. —Aquí tienes, Calicles, al responsable de nuestro retraso, Querefonte, que nos ha obligado a detenernos en el ágora.

[b] QUEREFONTE —No importa, Sócrates, pues yo lo remediaré; Gorgias es amigo mío y repetirá su exposición ante nosotros, si te parece ahora o, si quieres, en otra ocasión.

CAL. —¿Qué dices, Querefonte? ¿Desea Sócrates oír a Gorgias?

QUER. —Precisamente para eso hemos venido.

CAL. —Pues entonces venid a mi casa cuando queráis; Gorgias se aloja en ella y disertará ante vosotros.

SÓC. —Muy bien, Calicles; pero ¿estaría dispuesto Gorgias a dialogar [c] con nosotros? Porque yo deseo preguntarle cuál es el poder de su arte y qué es lo que proclama y enseña. Que deje el resto de su exposición para otra vez, como tú dices.

CAL. —Lo mejor es preguntarle a él mismo, Sócrates, pues precisamente era éste uno de los puntos de su exposición; nos invitaba⁴ ahora mismo a que cada uno de los que aquí estamos le preguntara lo que quisiera y aseguraba que contestaría a todo.

SÓC. —Dices bien, Querefonte, pregúntale.

QUER. —¿Qué debo preguntarle?

[d] SÓC. —Qué es.

QUER. —¿Qué quieres decir?

SÓC. —Por ejemplo, si hiciera calzado respondería, sin duda, que es zapatero; ¿no comprendes lo que digo?

QUER. —Te comprendo y voy a interrogarle. Dime, Gorgias, ¿es verdad lo que dice Calicles, que te ofreces voluntariamente a contestar a lo que se te pregunte?

[448a] GORGIAS —Es verdad, Querefonte; así lo he proclamado hace un momento y sostengo que durante muchos años nadie me ha presentado una cuestión nueva para mí.

QUER. —Entonces responderás con facilidad, Gorgias.

GOR. —Puedes hacer una prueba de ello, Querefonte.

POLO — Por Zeus, Querefonte, si quieres haz la prueba conmigo. Me parece que Gorgias está fatigado porque, hace poco, ha tratado sobre muchas cosas.

QUER. —¿Qué dices, Polo? ¿Crees que tú contestas mejor que Gorgias?

POLO —¿Qué importa, si respondo suficientemente a tus preguntas? [b]

QUER. —No importa nada, pero, ya que es tu deseo, contesta.

POLO —Pregunta.

QUER. —Ésta es mi pregunta. Si Gorgias fuera conocedor del mismo arte que su

hermano Heródico,⁵ ¿qué nombre apropiado le daríamos? ¿No le daríamos el mismo que a aquél?

POLO —Sin duda.

QUER. —Así pues, nos expresariamos con propiedad llamándole médico.

POLO —Sí.

QUER. —Y si fuera experto en el mismo arte en que lo es Aristofonte,⁶ hijo de Aglaofonte, o que el hermano de Aristofonte, ¿qué nombre le daríamos para llamarle con propiedad?

POLO —Es evidente que pintor. [c]

QUER. —Pues, en este caso, ¿de qué arte es conocedor y qué le llamaríamos para expresarnos rectamente?

POLO —Existen entre los hombres, Querefonte, muchas artes elaboradas hábilmente partiendo de la experiencia.⁷ En efecto, la experiencia hace que nuestra vida avance con arreglo a una norma; en cambio, la inexperiencia la conduce al azar. De entre estas artes unos ejercen unas y otros otras de modo distinto, y los mejores practican las más elevadas. Entre estos últimos se encuentra Gorgias, que cultiva la más bella de las artes.

SÓC. —Parece, Gorgias, que Polo está bien preparado para pronunciar [d] discursos, pero no cumple lo que prometió a Querefonte.

GOR. —¿Qué dices exactamente, Sócrates?

SÓC. —Me parece que no contesta plenamente a aquello que se le pregunta.

GOR. —Pues interrógale tú, si quieres.

SÓC. —No; me gustaría más preguntarte a ti, si estás dispuesto a contestar. Pues, por lo que ha dicho, es para mí evidente que Polo se ha ejercitado más en la llamada retórica que en dialogar.

[e] POLO —¿Por qué, Sócrates?

SÓC. —Porque al preguntarte Querefonte qué arte profesa Gorgias, tú alabas este arte como si alguien lo atacara, pero no respondes cuál es.

POLO —Pues, ¿no he contestado que era la más bella?

SÓC. —Sin duda; pero no se te preguntaba cómo es el arte de Gorgias, sino cuál es y qué se debe llamar a Gorgias. Del mismo modo que antes respondiste con exactitud y brevedad a los ejemplos que te propuso [449a] Querefonte, dime también ahora cuál es el arte de Gorgias y qué nombre debemos dar a éste. Pero, mejor aún, Gorgias, dinos tú mismo qué debemos llamarte, en razón de que eres hábil en qué arte.

GOR. —En la retórica, Sócrates.

SÓC. —Así pues, hay que llamarte orador.

GOR. —Y buen orador, Sócrates, si quieres llamarme *lo que me ufano de ser*,⁸ como decía Homero.

SÓC. —Sí quiero.

GOR. —Pues llámame así.

[b] SÓC. —¿Debemos decir también que eres capaz de hacer oradores⁹ a otros?

GOR. —Proclamo esto no sólo aquí, sino también en otras partes.

SÓC. —¿ Estarías dispuesto, Gorgias, a continuar dialogando como ahora lo estamos haciendo, preguntando unas veces y respondiendo otras, y a dejar para otra ocasión esos largos discursos de los que Polo ha empezado a darnos una muestra? No dejes de cumplir lo que prometes y disponte a contestar con brevedad a las preguntas.

GOR. —Ciertamente, Sócrates, algunas contestaciones requieren [c] mayor amplitud; no obstante, intentaré responder con la máxima brevedad. Precisamente es ésta también una de las cosas que afirmo: que nadie sería capaz de decir las mismas cosas en menos palabras que yo.

SÓC. —Eso es lo que hace falta, Gorgias; hazme una demostración de esto mismo, de la brevedad, y deja los largos discursos para otra vez.

GOR. —Así lo haré y tendrás que decir que no has oído a nadie expresarse con mayor concisión.

SÓC. —Veamos. Puesto que dices que conoces el arte de la retórica y que podrías hacer oradores a otros, dime de qué se ocupa la retórica. [d] Por ejemplo, el arte de tejer se ocupa de la fabricación de los vestidos; ¿no es así?

GOR. —Sí.

SÓC. —¿Y la música de la composición de melodías?

GOR. —Sí.

SÓC. —Por Hera,¹⁰ Gorgias, que me admiran tus respuestas, pues contestas con increíble brevedad.

GOR. —Creo, en efecto, Sócrates, que lo hago muy acertadamente.

SÓC. —Tienes razón. Veamos; contéstame también así respecto a la retórica: ¿cuál es el objeto de su conocimiento?

GOR. —Los discursos.

SÓC. —¿Qué discursos, Gorgias? ¿Acaso los que indican a los enfermos [e] con qué régimen podrían sanar?

GOR. —No.

SÓC. —Entonces, la retórica no se refiere a todos los discursos.

GOR. —Desde luego que no.

SÓC. —Pero, sin embargo, capacita a los hombres para hablar.

GOR. —Sí.

SÓC. —¿Les capacita también para pensar sobre las cuestiones de las que hablan?

GOR. —Pues, ¿cómo no?

SÓC. —¿No es verdad que la medicina, que acabamos de nombrar, [450a] hace a los hombres capaces de pensar y hablar sobre la curación de los enfermos?

GOR. —Necesariamente.

SÓC. —Luego también la medicina, según parece, se ocupa de los discursos.

GOR. —Sí.

SÓC. —Por lo menos, de los que se refieren a las enfermedades.

GOR. —Exactamente.

SÓC. —¿ Y la gimnasia no se ocupa también de los discursos que se refieren al buen o el mal estado de los cuerpos?

GOR. —Desde luego.

SÓC. —Y, por cierto, también las demás artes, Gorgias, están en la [b] misma situación; cada una de ellas se ocupa de los discursos que se refieren a su objeto.

GOR. —Eso parece.

SÓC. —¿Por qué, entonces, no llamas retóricas a las demás artes, ya que también se refieren a discursos, si llamas retórica a la que se ocupa de los discursos?

GOR. —Porque se podría decir que todo el conocimiento de las demás artes se refiere a operaciones manuales y a otras ocupaciones de esta clase; pero ninguna de estas obras manuales es propia de la retórica, sino que en ella toda la actividad y eficacia se producen por medio [c] de la palabra. Por esta causa yo estimo que el arte de la retórica se refiere a los discursos, y tengo razón, según afirmo.

SÓC. —No sé si entiendo bien qué cualidad quieres atribuirle. Pronto voy a saberlo con más claridad. Contéstame: existen artes, ¿no es verdad?

GOR. —Sí.

SÓC. —Entre todas las artes, según mi opinión, hay unas en las que la actividad manual constituye la parte principal y necesitan poco de la palabra; algunas de ellas no la necesitan en absoluto, sino que podrían llevar a cabo su función en silencio, como la pintura, la escultura y [d] otras muchas. Me parece que dices que es con estas con las que no tiene relación la retórica. ¿No es así?

GOR. —Sí, Sócrates; lo comprendes muy bien.

SÓC. —Existen otras que ejercen toda su función por medio de la palabra y, por así decirlo, prescinden de la acción total o casi totalmente; por ejemplo, la aritmética, el cálculo, la geometría, las combinaciones en los juegos de azar y otras muchas artes, en algunas de las cuales la palabra y la acción son casi iguales; pero en la mayoría es la palabra la que [e] predomina e, incluso, solamente por medio de ella se lleva a cabo su realización y eficacia. Me parece que dices que una de éstas es la retórica.

GOR. —Así es.

SÓC. —Sin embargo, no creo que quieras dar a ninguna de ellas el nombre de retórica, si bien literalmente has dicho que la retórica es la que alcanza su eficacia por medio de la palabra, y se podría argüir, si se quisiera sutlizar: «¿Luego dices que la aritmética es retórica, Gorgias?». Pero yo no creo que tú llames retórica ni a la aritmética ni a la geometría.

[451a] GOR. —Crees bien, Sócrates, y comprendes con exactitud mi pensamiento.

SÓC. —Ea, completa ahora tu respuesta a mi pregunta.¹¹ Puesto que la retórica es una de las artes que se sirven preferentemente de la palabra pero hay también otras en estas condiciones, procura decir sobre qué objeto ejerce su eficacia la retórica por medio del lenguaje. Por ejemplo, si sobre alguna de las artes de que ahora hablaba, alguien me preguntara: «Sócrates, ¿qué es la aritmética?», le contestaría, como tú [b] ahora, que es una de las artes que produce su eficacia por medio de la palabra. Si, continuando la pregunta, me dijera: «¿Sobre qué objeto?», le contestaría que sobre lo par y lo impar y la cantidad de cada uno. Si nuevamente me preguntara: «¿Qué es el cálculo?», le diría que también es una de las artes que tienen toda su eficacia en la palabra, y si insistiera:

«¿Sobre qué objeto?», le respondería, como los que redactan las propuestas en la asamblea, que *en cuanto a lo demás es igual*¹² la aritmética [c] que el cálculo, se refieren a lo mismo, a lo par y a lo impar; se diferencian solamente en que el cálculo examina las relaciones de cantidad de lo par y lo impar respecto a sí mismos y a unos con otros. Y si se me interrogara por la astronomía y, al decir yo que también ésta ejerce toda su eficacia por medio de la palabra, se me preguntara: «¿Sobre qué objeto se aplica el lenguaje de la astronomía, Sócrates?», diría que sobre el curso de los astros, del sol y de la luna y sobre la relación de velocidades de unos con otros.

GOR. —Tu contestación sería acertada, Sócrates.

SÓC. —Pues dala tú también, Gorgias. La retórica es una de las [d] artes que realizan toda su obra y son eficaces por medio de la palabra; ¿es cierto?

GOR. —Así es.

SÓC. —Di sobre qué objeto; ¿cuál es, entre todas las cosas, aquella de la que tratan estos discursos de que se sirve la retórica?

GOR. —Los más importantes y excelentes de los asuntos humanos.

SÓC. —Pero, Gorgias, también esa respuesta es discutible y carece aún de precisión. Supongo que habrás oído cantar en los banquetes [e] ese escolio¹³ en el que, al enumerar los bienes humanos, se dice que *lo mejor es tener salud; lo segundo, ser hermoso, y lo tercero, como dice el poeta del escolio, adquirir riquezas sin fraude.*

GOR. —Sí, lo he oído; pero ¿por qué lo citas ahora?

[452a] SÓC. —Porque si, por ejemplo, estuvieran delante de ti los que profesan las artes que alabó el autor del escolio: el médico, el maestro de gimnasia y el banquero, y, en primer lugar, dijera el médico: «Sócrates, Gorgias te engaña; no es su arte el que procura el mayor bien a los hombres, sino el mío», y yo le preguntara: «¿Qué eres tú, para expresarte así», contestaría probablemente que médico. «¿Qué dices? ¿El producto de tu arte es el mayor bien?» «¿Cómo no, Sócrates?, [b] diría quizá. ¿Hay algún bien mayor para el hombre que la salud?» Si después de éste, el maestro de gimnasia dijera: «También a mí me causaría sorpresa, Sócrates, que Gorgias pudiera demostrarte que su arte produce un bien mayor que el mío»; igualmente preguntaría yo a éste: «¿Qué eres, amigo, y qué obra realizas?». «Maestro de gimnasia —diría—, y mi obra consiste en dar a los cuerpos fuerza y belleza.» Después del maestro de gimnasia, el banquero, con gran desprecio [c] para todos los demás, según yo creo, diría: «Examina, Sócrates, si encuentras en Gorgias o en cualquier otro un bien mayor que la riqueza». Le diríamos: «¿Es que tú eres el artífice de la riqueza?». Contestaría afirmativamente. «¿Qué eres?» «Banquero.» «¿Crees que el mayor bien para los hombres es la riqueza?» «¿Cómo no?», respondería. Nosotros le diríamos: «Pues aquí tienes a Gorgias que afirma, contra lo que tú dices, que su arte es causa de un bien mayor que el tuyo». Es evidente que después de tal afirmación él preguntaría: [d] «¿Qué bien es ése? Que conteste Gorgias». Pues bien, Gorgias, piensa que ellos y yo te hacemos esta pregunta y contéstanos: ¿cuál es ese bien que, según dices, es el mayor para los hombres y del que tú eres artífice?

GOR. —El que, en realidad, Sócrates, es el mayor bien; y les procura la libertad y, a la vez permite a cada uno dominar a los demás en su propia ciudad.

SÓC. —¿Qué quieres decir?

[e] GOR. —Ser capaz de persuadir, por medio de la palabra, a los jueces en el tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea y en toda otra reunión en que se trate de asuntos públicos.¹⁴ En efecto, en virtud de este poder, serán tus esclavos el médico y el maestro de gimnasia, y en cuanto a ese banquero, se verá que no ha adquirido la riqueza para sí mismo, sino para otro, para ti, que eres capaz de hablar y persuadir a la multitud.

SÓC. —Me parece, Gorgias, que ahora has expuesto casi con exactitud [453a] lo que, según tú, es la retórica; y si te he entendido bien, dices que es artífice de la persuasión y que toda su actividad y el coronamiento de su obra acaban en esto. ¿Puedes decir entonces que su potencia se extiende a más que a producir la persuasión en el ánimo de los oyentes?

GOR. —A nada más, Sócrates; me parece que la has definido suficientemente; éste es, en efecto, su objeto fundamental.

SÓC. —Escucha, pues, Gorgias. Es preciso, sin duda, que sepas que si hay alguien que al dialogar quiera conocer exactamente el objeto [b] sobre el que se discute, yo estoy persuadido de que soy uno de ellos. Creo que tú también eres así.

GOR. —¿Por qué lo dices, Sócrates?

SÓC. —Voy a explicártelo. Debo advertirte que yo no sé claramente cuál es, en realidad, la persuasión que, según tú, produce la retórica, ni sobre qué objetos, aunque sospecho a qué persuasión te refieres y sobre qué. No obstante, voy a preguntarte qué clase de persuasión produce, a tu juicio, la retórica y sobre qué cosas. ¿Por qué, suponiéndolo, te interrogo en lugar de decirlo yo mismo? No es por ti, sino por nuestra conversación, para que avance de modo que nos aclare todo lo posible el objeto sobre el cual discutimos. Examina si te parece justo mi modo de interrogar; por ejemplo: si te hubiese preguntado qué pintor es Zeuxis¹⁵ y me hubieras contestado que es pintor de animales, ¿no tendría razón en volver a preguntar qué clase de animales pinta y de qué modo?

GOR. —Sin duda.

SÓC. —¿Acaso porque también hay otros pintores que pintan otras [d] muchas especies de animales?

GOR. —Sí.

SÓC. —Pero si sólo Zeuxis los pintara, ¿no hubiera sido perfecta tu contestación?

GOR. —Evidentemente.

SÓC. —Pues di también, respecto a la retórica, si tú crees que sólo ella produce la persuasión o también la producen otras artes. Quiero decir que si el que enseña cualquier cosa consigue convencer de lo que enseña o no.

GOR. —Sí que convence, Sócrates, y más que nadie.

[e] SÓC. —Volvamos de nuevo a las mismas artes de que ahora hablábamos,¹⁶ ¿no nos enseñan la aritmética y el maestro de ella todo lo que tiene relación con el número?

GOR. —Desde luego.

SÓC. —¿No nos convencen también?

GOR. —Sí.

SÓC. —Así pues, también la aritmética es artífice de la persuasión.

GOR. —Eso parece.

SÓC. —Y si se nos pregunta de qué persuasión y sobre qué objeto, responderemos probablemente que de una persuasión didáctica respecto [454a] a los números par e impar y a su cantidad. También podremos demostrar que todas las demás artes de que ahora hablábamos son artífices de la persuasión e indicar de qué persuasión y el objeto a que ésta se refiere; ¿no es así?

GOR. —Sí.

SÓC. —Entonces, la retórica no es el único artífice de la persuasión.

GOR. —Es cierto.

SÓC. —Puesto que no es la única que produce este efecto, sino que también otras lo producen, estaría justificado, como en el caso del pintor, que al llegar a este punto siguiéramos preguntando a nuestro interlocutor: [b] «¿Qué persuasión produce la retórica y sobre qué objeto?». ¿No te parece justificada esta nueva pregunta?

GOR. —Sí me lo parece.

SÓC. —Pues contéstala, Gorgias, ya que también a ti te parece así.

GOR. —Yo me refiero, Sócrates, a la persuasión que se produce en los tribunales y en otras asambleas, según decía hace un momento, sobre lo que es justo e injusto.

SÓC. —Ya suponía yo que era ésta y sobre esto la persuasión de que tú querías hablar, Gorgias; pero te he interrogado a fin de que no te cause extrañeza aunque a continuación te pregunte algo que parece [c] evidente y, sin embargo, insista yo sobre ello. Repito que lo hago así no por ti, sino para que la discusión llegue a su término ordenadamente y no nos acostumbremos a anticipar, por meras conjeturas, los pensamientos del otro, y, asimismo, para que puedas desarrollar hasta el fin tu pensamiento como quieras, con arreglo a tus propias ideas.

GOR. —Me parece muy bien tu procedimiento, Sócrates.

SÓC. —Continuemos; vamos a examinar lo siguiente: ¿existe algo a lo que tú llames saber?

GOR. —Sí.

SÓC. —¿Y algo a lo que llames creer?

GOR. —También.

SÓC. —¿Te parece que saber y creer son lo mismo, o que son algo [d] distinto el conocimiento y la creencia?

GOR. —Creo que son algo distinto, Sócrates.

SÓC. —Así es; lo comprobarás por lo siguiente. Si te preguntaran: «¿Hay una creencia falsa y otra verdadera, Gorgias?», contestarías afirmativamente, creo yo.

GOR. —Sí.

SÓC. —Pero ¿existe una ciencia falsa y otra verdadera?

GOR. —En modo alguno.

SÓC. —Luego es evidente que no son lo mismo.

GOR. —Es cierto.

SÓC. —Sin embargo, los que han adquirido un conocimiento y los [e] que tienen una creencia están igualmente persuadidos.

GOR. —Así es.

SÓC. —Si te parece, establezcamos, pues, dos clases de persuasión: una que produce la creencia sin el saber; otra que origina la ciencia.

GOR. —De acuerdo.

SÓC. —¿Cuál es, entonces, la persuasión a que da lugar la retórica en los tribunales y en las otras asambleas respecto a lo justo y lo injusto? ¿Aquella de la que nace la creencia sin el saber o la que produce el saber?

GOR. —Es evidente, Sócrates, que aquella de la que nace la creencia.

SÓC. —Luego la retórica, según parece, es artífice de la persuasión [455a] que da lugar a la creencia, pero no a la enseñanza sobre lo justo y lo injusto.

GOR. —Sí.

SÓC. —Luego tampoco el orador es instructor de los tribunales y de las demás asambleas sobre lo justo y lo injusto, sino que únicamente les persuade. En efecto, no podría instruir en poco tiempo a tanta multitud sobre cuestiones de tan gran importancia.

GOR. —Claro que no.

SÓC. —Veamos, pues, lo que realmente estamos diciendo respecto [b] a la retórica, porque ni yo mismo puedo hacerme una idea clara de lo que digo. Cuando en la ciudad se celebra una asamblea para elegir médicos o constructores de naves o cualquier otra clase de artesanos, ¿no es cierto que, en esa ocasión, el orador no deberá dar su opinión? Porque es evidente que en cada elección se debe preferir al más hábil en su oficio. Tampoco dará su consejo cuando se trate de la construcción de murallas o del establecimiento de puertos o arsenales, porque entonces lo darán los arquitectos. Menos aún cuando se delibere sobre la elección de generales, sobre el orden de batalla contra los enemigos [c] o sobre la captura de algún puesto; en este caso serán los expertos en la guerra los que darán su consejo, y no los oradores. ¿Qué dices a esto, Gorgias? Puesto que afirmas que tú eres orador y capaz de hacer oradores a otros, conviene conocer de ti lo concerniente a tu arte. Piensa que ahora yo me preocupo por tus intereses, pues quizás algunos de los presentes desea ser tu discípulo —supongo que incluso son muchos—, pero tal vez no se atreven a interrogarte. Así pues, considera, [d] al ser preguntado por mí, que son también ellos los que te preguntan: «¿Qué provecho obtendremos, Gorgias, si seguimos tus lecciones? ¿Sobre qué asuntos seremos capaces de aconsejar a la ciudad? ¿Sólo sobre lo justo y lo injusto, o también sobre lo que ahora decía Sócrates?». Así pues, procura darles una contestación.

GOR. —Pues bien, voy a intentar, Sócrates, descubrirte con claridad toda la potencia de la retórica; tú mismo me has indicado el camino [e] perfectamente. Sabes, según creo, que estos arsenales, estas murallas de Atenas y la construcción de los puertos proceden, en parte, de los consejos de Temístocles,¹⁷ en parte, de los de Pericles, pero no de los expertos en estas obras.

SÓC. —Eso es, Gorgias, lo que se dice respecto a Temístocles; en cuanto a Pericles, yo mismo le he oído cuando nos aconsejaba la construcción de la muralla intermedia.¹⁸

[456a] GOR. —Y observarás, Sócrates, que, cuando se trata de elegir a las personas de que hablabas ahora, son los oradores los que dan su consejo y hacen prevalecer su opinión sobre estos asuntos.

SÓC. —Por la admiración que ello me produce, Gorgias, hace tiempo que vengo preguntándote cuál es, en realidad, el poder de la retórica. Al considerarlo así, me parece de una grandeza maravillosa.

GOR. —Si lo supieras todo, Sócrates, verías que, por así decirlo, abraza y tiene bajo su dominio la potencia de todas las artes. Voy a darte una [b] prueba convincente. Me ha sucedido ya muchas veces que, acompañando a mi hermano y a otros médicos a casa de uno de esos enfermos que no quieren tomar la medicina o confiarse al médico para una operación o cauterización, cuando el médico no podía convencerle, yo lo conseguí sin otro auxilio que el de la retórica. Si un médico y un orador van a cualquier ciudad y se entabla un debate en la asamblea o en alguna otra reunión sobre cuál de los dos ha de ser elegido como médico, yo te aseguro [c] que no se hará ningún caso del médico, y que, si él lo quiere, será elegido el orador. Del mismo modo, frente a otro artesano cualquiera, el orador conseguiría que se le eligiera con preferencia a otro, pues no hay materia sobre la que no pueda hablar ante la multitud con más persuasión que otro alguno, cualquiera que sea la profesión de éste.

»Tal es la potencia de la retórica y hasta tal punto alcanza; no obstante, Sócrates, es preciso utilizar la retórica del mismo modo que los [d] demás medios de combate. Por el hecho de haberlos aprendido, no se deben usar contra todo el mundo indistintamente; el haber practicado el pugilato, la lucha o la esgrima, de modo que se pueda vencer a amigos y enemigos, no autoriza a golpear, herir o matar a los amigos. Pero tampoco, por Zeus, si alguno que ha frecuentado la palestra y ha conseguido robustez y habilidad en el pugilato golpea a su padre, a su madre o a alguno de sus parientes o amigos, no se debe por ello odiar [e] ni desterrar a los maestros de gimnasia y de esgrima. Éstos les han enseñado sus artes con intención de que las emplearan justamente contra los enemigos¹⁹ y los malhechores, en defensa propia, sin iniciar el ataque; pero los discípulos, tergiversando este propósito, usan mal de la [457a] superioridad que les procura el arte. En este caso los maestros no son malvados, ni su arte es por ello culpable ni perversa, sino, en mi opinión, lo son los que no se sirven de ella rectamente.

»El mismo razonamiento se aplica también a la retórica. En efecto, el orador es capaz de hablar contra toda clase de personas y sobre todas las cuestiones, hasta el punto de producir en la multitud mayor persuasión [b] que sus adversarios sobre lo que él quiera; pero esta ventaja no le autoriza a privar de su reputación a los médicos ni a los de otras profesiones, solamente por el hecho de ser capaz de hacerlo, sino que la retórica, como los demás medios de lucha, se debe emplear también con justicia. Según creo yo, si alguien adquiere habilidad en la oratoria y, aprovechando la potencia de este arte, obra injustamente, no por ello se debe odiar ni desterrar [c] al que le instruyó; éste transmitió su arte para un empleo justo, y el discípulo lo utiliza con el fin contrario. Así pues, es de justicia odiar, desterrar o condenar a muerte al que hace mal uso, pero no al maestro.

SÓC. —Supongo, Gorgias, que tú también tienes la experiencia de numerosas

discusiones y que has observado en ellas que difícilmente consiguen los interlocutores precisar el objeto sobre el que intentan dialogar y, de este modo, poner fin a la reunión después de haber recogido [d] y expresado recíprocamente sus pensamientos. Por el contrario, si hay diferencia de opiniones y uno de ellos afirma que el otro no habla con exactitud o claridad, se irritan y se imaginan que se les contradice con mala intención, y así disputan por amor propio sin examinar el objeto propuesto en la discusión. Algunos terminan por separarse de manera vergonzosa, después de injuriarse y haber dicho y oído tantas ofensas que hasta los asistentes se indignan consigo mismos por haberse [e] prestado a escuchar a tales personas. ¿Por qué digo esto? Porque ahora me parece que tus palabras no son consecuentes ni están de acuerdo con las que dijiste al principio sobre la retórica. Sin embargo, no me decido a refutarte temiendo que supongas que hablo por rivalidad contra ti y no por el deseo de esclarecer el objeto de nuestra discusión. [458a] Por tanto, si tú eres del mismo tipo de hombre que yo soy, te interrogaré con gusto; si no, lo dejaré. ¿Qué clase de hombre soy yo? Soy de aquellos que aceptan gustosamente que se les refute, si no dicen la verdad, y de los que refutan con gusto a su interlocutor, si yerra; pero que prefieren ser refutados a refutar a otro, pues pienso que lo primero es un bien mayor, por cuanto vale más librarse del peor de los males que librar a otro; porque creo que no existe mal tan grave como una [b] opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos.²⁰ Por lo tanto, si dices que también tú eres así, continuemos; pero si crees que conviene dejar la conversación, dejémosla ya y pongámosle fin.

GOR. —Te aseguro, Sócrates, que también soy de la misma manera de ser que tú indicas; sin embargo, quizá conviniera tener en cuenta el interés de los que aquí están, porque ya antes de llegar vosotros había yo disertado ampliamente, y si ahora continuamos la conversación, quizá nos extendamos demasiado. Así pues, es preciso consultarles, [c] no sea que retengamos a alguien que quiera atender a otra cosa.

QUER. —Ya oís, Gorgias y Sócrates, el clamor de todos éstos, que desean oíros si continuáis; en cuanto a mí, ojalá no se me presente una ocupación tan imperiosa que me obligue a abandonar conversaciones de tanta importancia y llevadas de tal modo para dar preferencia a otro asunto.

CAL. —Por los dioses, Querefonte, también yo me he encontrado en muchas discusiones y no sé si alguna vez he sentido tanto placer como ahora; por consiguiente, me daréis gran satisfacción, aunque estéis dispuestos a conversar durante todo el día.

SÓC. —Por mi parte, Calicles, no hay inconveniente, si Gorgias consiente en ello.

GOR. —En esta situación, Sócrates, resulta ya vergonzoso que no acepte; tanto más cuanto que yo mismo me he ofrecido espontáneamente a que cada uno me pregunte lo que quiera. Así pues, si les parece bien [e] a los presentes, continúa la conversación e interroga lo que desees.

SÓC. —Escucha, Gorgias, lo que me causa extrañeza en tus palabras; quizás has hablado rectamente, pero yo no te comprendo bien. ¿Afirmas que eres capaz de enseñar la retórica al que quiera ser tu discípulo?

GOR. —Sí.

SÓC. —¿De manera que sobre todos los objetos produzca convicción en la multitud,

persuadiéndola sin instruírla?

GOR. —Exactamente.

SÓC. —Decías hace un momento²¹ que incluso sobre la salud el [459a] orador será más persuasivo que el médico.

GOR. —Sí que lo decía, pero sólo ante la multitud.

SÓC. —Decir ante la multitud, ¿no es decir ante los ignorantes? Pues, sin duda, ante los que saben no puede ser el orador más persuasivo que el médico.

GOR. —Es verdad.

SÓC. —Y si es más persuasivo que el médico, resulta más persuasivo que el que sabe.

GOR. —Así es.

[b] SÓC. —Sin ser médico, ¿no es cierto?

GOR. —Sí.

SÓC. —El que no es médico es ignorante, y el médico sabe.

GOR. —Es evidente.

SÓC. —Luego ante ignorantes, el que no sabe será más persuasivo que el que sabe, puesto que el orador aventaja al médico. ¿Resulta esto o no?

GOR. —En este caso, al menos, sí resulta.

SÓC. —Y respecto de todas las otras artes, se encuentra en la misma situación el orador y la retórica. No necesita conocer los objetos en sí [c] mismos, sino haber inventado cierto procedimiento de persuasión que, ante los ignorantes, le haga parecer más sabio que los que realmente saben.

GOR. —¿Y no es una gran comodidad, Sócrates, que, sin aprender las demás artes, con ésta sola el orador no resulte inferior a los que las profesan?

SÓC. —Si el orador, por ser así, aventaja o no a los de otras profesiones, lo examinaremos en seguida,²² si en algo interesa a nuestra discusión; pero ahora debemos examinar en primer lugar lo siguiente. [d] Respecto a lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, ¿el conocedor de la retórica se encuentra en la misma situación que respecto a la salud y a los objetos de las otras artes, y, desconociendo en ellas qué es bueno o malo, qué es bello o feo y qué es justo o injusto, se ha procurado sobre estas cuestiones un medio de persuasión que le permite aparecer ante los ignorantes como más sabio que el que realmente [e] sabe, aunque él no sepa? ¿O bien es necesario que quien tiene el propósito de aprender la retórica posea estos conocimientos y los haya adquirido antes de dirigirse a ti? Y en caso contrario, tú, que eres maestro de retórica, ¿prescindirás de enseñar a tu discípulo esto, porque no es función tuya, y harás que ante la multitud parezca que lo sabe, cuando lo ignora, y que pase por bueno sin serlo? ¿O te será completamente imposible enseñarle la retórica, si previamente no conoce la verdad sobre estas materias? ¿Cómo es esto, Gorgias? Por [460a] Zeus, como has dicho antes, descúbrenos el poder de la retórica y explícanos en qué consiste.

GOR. —Yo creo, Sócrates, que, si acaso las desconoce, las aprenderá también de mí.

SÓC. —No sigas; tu contestación es suficiente. Si has de hacer orador a alguien, es preciso que conozca lo justo y lo injusto, bien lo sepa antes de recibir tus lecciones o bien

lo aprenda contigo.

GOR. —Exactamente.

SÓC. —Pero ¿qué? El que ha aprendido la construcción es constructor, [b] ¿no es así?

GOR. —Sí.

SÓC. —¿El que ha aprendido la música es músico?

GOR. —Sí, lo es.

SÓC. —¿Y el que ha aprendido medicina es médico? ¿Y en la misma relación, las demás artes, de modo, que el que aprende una de éstas adquiere la cualidad que le proporciona su conocimiento?

GOR. —Sin duda.

SÓC. —Siguiendo el mismo razonamiento, el que conoce lo justo, ¿no es justo?

GOR. —Indudablemente.

SÓC. —Y el justo obra justamente.

GOR. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, ¿no es preciso que el orador sea justo y [c] que el justo desee obrar con justicia?

GOR. —Así parece.

SÓC. —Luego jamás querrá el orador obrar injustamente.

GOR. —Parece que no.

SÓC. —¿Te acuerdas de que hace poco decías²³ que no se debe acusar ni desterrar a los maestros de gimnasia en el caso de que un púgil [d] se sirva injustamente de su arte, y que, del mismo modo, si un orador se sirve de la retórica para un fin injusto, tampoco se debe acusar ni expulsar de la ciudad a su maestro, sino al que obra injustamente y hace un uso indebido de este arte? ¿Dijiste esto o no?

GOR. —Sí, lo dije.

SÓC. —Pero ahora resulta que este mismo orador jamás obraría [e] injustamente. ¿No es verdad?

GOR. —Así parece.

SÓC. —Al comenzar esta conversación²⁴ se dijo que la retórica no trataba de los discursos sobre el número par y el impar, sino de los referentes a lo justo y lo injusto; ¿es así?

GOR. —Así es.

SÓC. —Al oírte decir esto concebí la idea de que la retórica no podía ser nunca algo injusto, puesto que sus discursos tratan siempre sobre la justicia; cuando poco después dijiste que el orador podía también emplear [461a] su arte injustamente, entonces, sorprendido y considerando que no había concordancia en tus palabras, dije aquello de que, si tú estabas de acuerdo conmigo en que es provechoso ser refutado, era conveniente seguir la conversación; en el caso contrario, abandonarla. Después, al examinar la cuestión, tú mismo ves que de nuevo nos resulta imposible que el orador haga uso injusto de la retórica y que quiera obrar injustamente. Por el perro, Gorgias, no es cosa de una breve conversación [b] el aclarar suficientemente cómo es esto en

realidad.

POLO —¿Qué dices, Sócrates? ¿Tu opinión sobre la retórica es la que acabas de expresar? ¿Crees que puedes sustentarla porque Gorgias haya sentido vergüenza en concederte que el orador no conoce lo justo, lo bello y lo bueno, y haya añadido a continuación que enseñaría esto al discípulo que se le presentara sin conocer esto? Y quizás a consecuencia de esta concesión, se ha producido cierta contradicción; esto [c] es lo que te deleita, y tú mismo conduces la discusión a semejantes argucias...; pero²⁵ ¿quién será capaz de negar que conoce la justicia y que puede enseñarla a los demás? Llevar la conversación a tales extremos es una gran rusticidad.

SÓC. —Encantador Polo, precisamente tenemos amigos e hijos para que, cuando nos hacemos viejos y damos algún paso en falso, vosotros los jóvenes, estando a nuestro lado, rectificéis nuestra vida [d] en las acciones y en las palabras. Así ahora, si Gorgias y yo hemos cometido algún error en la discusión, rectifícalo tú que estás aquí; es tu obligación; por mi parte, estoy dispuesto a plantear de nuevo lo que tú quieras, si crees que algo de lo que hemos convenido no está bien, con tal de que cumplas una sola condición.

POLO —¿Y qué es ello?

SÓC. —Reprimir, Polo, el afán de pronunciar largos discursos, como intentaste hacer al principio de esta conversación.

POLO —Pero ¿qué? ¿No se me permitirá decir todo lo que quiera?

[e] SÓC. —Sufrirías un gran daño, excelente Polo, si habiendo venido a Atenas, el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar, sólo tú aquí fueras privado de ella. Pero considera el caso contrario: si tú pronuncias largos discursos sin querer responder a lo que te pregunte, ¿no sufriré yo un gran daño sino se me permite marcharme y dejar de escucharte? Si tienes interés en la cuestión que hemos tratado y quieres [462a] rectificarla, pon de nuevo a discusión, como acabo de decir, lo que te parezca; pregunta y contesta alternativamente, como Gorgias y yo; refútame y permite que te refute. Tú afirmas, sin duda, que sabes tanto como Gorgias, ¿no es así?

POLO —Sí.

SÓC. —Así pues, ¿también tú invitas a que cada uno te pregunte lo que quiera porque estás seguro de que sabes contestar?

POLO —Desde luego.

SÓC. —Pues haz lo que prefieras; pregunta o responde. [b]

POLO —Eso voy a hacer. Contesta, Sócrates, qué es la retórica en tu opinión, puesto que crees que Gorgias tiene dificultad para definirla.

SÓC. —¿Me preguntas qué arte es, a mi juicio?

POLO —Exactamente.

SÓC. —Ninguna, Polo, si he de decirte la verdad.

POLO —¿Pues qué es la retórica según tú?

SÓC. —Algo que tú afirmas haber hecho arte en un escrito que he [c] leído hace poco.²⁶

POLO —¿Qué es, entonces?

SÓC. —Una especie de práctica.

POLO —Según tú, ¿la retórica es una práctica?

SÓC. —Eso pienso, a no ser que tú digas otra cosa.

POLO —¿Una práctica de qué?

SÓC. —De producir cierto agrado y placer.

POLO —Así pues, ¿crees que la retórica es algo bello, puesto que es capaz de agradar a los hombres?

SÓC. —Pero, Polo, ¿te has informado ya por mis palabras de lo [d] que yo digo que es la retórica como para seguirme preguntando si me parece bella?

POLO —Pero ¿no sé que has dicho que es una especie de práctica?

SÓC. —Puesto que estimas el causar agrado, ¿quieres procurarme uno, aunque sea pequeño?

POLO —Sí quiero.

SÓC. —Pues pregúntame, entonces, qué arte es la culinaria, en mi opinión.

POLO —Te lo pregunto, ¿qué arte es la culinaria?

SÓC. —Ninguna, Polo.

POLO —¿Pues qué es? Dilo.

SÓC. —Una especie de práctica.

POLO —¿De qué? Habla.

[e] SÓC. —Voy a decírtelo; una práctica de producir agrado y placer, Polo.

POLO —¿Luego son lo mismo la culinaria y la retórica?

SÓC. —De ningún modo, pero son parte de la misma actividad.

POLO —¿A qué actividad te refieres?

SÓC. —Temo que sea un poco rudo decir la verdad; no me decido a hacerlo por Gorgias, no sea que piense que yo ridiculizo su profesión. [463a] Yo no sé si es ésta la retórica que practica Gorgias, pues de la discusión anterior no se puede deducir claramente lo que él piensa; lo que yo llamo retórica es una parte de algo que no tiene nada de bello.

GOR. —¿De qué, Sócrates? Dilo y no tengas reparo por mí.

SÓC. —Me parece, Gorgias, que existe cierta ocupación que no tiene nada de arte, pero que exige un espíritu sagaz, decidido y apto por [b] naturaleza para las relaciones humanas; llamo adulación a lo fundamental de ella. Hay, según yo creo, otras muchas partes de ésta; una, la cocina, que parece arte, pero que no lo es, en mi opinión, sino una práctica y una rutina. También llamo parte de la adulación a la retórica, la cosmética y la sofística, cuatro partes que se aplican a cuatro objetos. [c] Por tanto, si Polo quiere interrogarme, que lo haga, pues aún no ha llegado a saber qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica; no ha advertido que aún no he contestado y, sin embargo, sigue preguntándome si no creo que es algo bello. No pienso responderle si considero bella o fea la retórica hasta que no le haya contestado previamente qué es. No sería conveniente, Polo; pero, si quieres informarte, pregúntame qué parte de la adulación es, a mi juicio, la retórica.

POLO —Te lo pregunto; responde qué parte es.

[d] SÓC. —¿Vas a entender mi contestación? Es, según yo creo, un simulacro de una parte de la política.

POLO —Pero ¿qué? ¿Dices que es bella o fea?

SÓC. —Fea, pues llamo feo a lo malo, puesto que es preciso contestarte como si ya supieras lo que pienso.

GOR. —Por Zeus, Sócrates, tampoco yo entiendo lo que dices.

[e] SÓC. —Es natural, Gorgias. Aún no he expresado claramente mi pensamiento, pero este Polo es joven e impaciente.

GOR. —No te ocupes de él; dime qué quieres decir al afirmar que la retórica es el simulacro de una parte de la política.

SÓC. —Voy a intentar explicar lo que me parece la retórica; si no es como yo pienso, aquí está Polo que me refutará. ¿Existe algo a lo [464a] que llamas cuerpo y algo a lo que llamas alma?

GOR. —¿Cómo no?

SÓC. —¿Crees que hay para cada uno de ellos un estado saludable?

GOR. —Sí.

SÓC. —¿Y no es posible un estado saludable aparente sin que sea verdadero? Por ejemplo, hay muchos que parece que tienen sus cuerpos en buena condición y difícilmente alguien que no sea médico o maestro de gimnasia puede percibir que no es buena.

GOR. —Tienes razón.

SÓC. —Digo que esta falsa apariencia se encuentra en el cuerpo y en el alma, y hace que uno y otra produzcan la impresión de un estado [b] saludable que en realidad no tienen.

GOR. —Así es.

SÓC. —Veamos, pues; voy a aclararte, si puedo, lo que pienso con una exposición seguida. Digo que, puesto que son dos los objetos, hay dos artes, que corresponden una al cuerpo y otra al alma; llamo política a la que se refiere al alma, pero no puedo definir con un solo nombre la que se refiere al cuerpo, y aunque el cuidado del cuerpo es uno, lo divido en dos partes: la gimnasia y la medicina; en la política, corresponden la legislación a la gimnasia, y la justicia a la medicina. Tienen puntos en común entre sí, puesto que su objeto es el mismo, la [c] medicina con la gimnasia y la justicia con la legislación; sin embargo, hay entre ellas alguna diferencia. Siendo estas cuatro artes las que procuran siempre el mejor estado, del cuerpo las unas y del alma las otras, la adulación, percibiéndolo así, sin conocimiento razonado, sino por conjetura, se divide a sí misma en cuatro partes e introduce cada una de estas partes en el arte correspondiente, fingiendo ser el arte en el que se introduce; no se ocupa del bien, sino que, captándose a la [d] insensatez por medio de lo más agradable en cada ocasión, produce engaño, hasta el punto de parecer digna de gran valor. Así pues, la culinaria se introduce en la medicina y finge conocer los alimentos más convenientes para el cuerpo, de manera que si, ante niños u hombres tan insensatos como niños, un cocinero y un médico tuvieran que [e] poner en juicio quién de los dos conoce mejor los alimentos beneficiosos y nocivos, el

médico moriría de hambre. A esto lo llamo adulación y afirmo que es feo, Polo —pues es a ti a quien me dirijo—, porque pone su punto de mira en el placer sin el bien; digo que no es arte, sino [465a] práctica, porque no tiene ningún fundamento por el que ofrecer las cosas que ella ofrece ni sabe cuál es la naturaleza de ellas, de modo que no puede decir la causa de cada una. Yo no llamo arte a lo que es irracional; si tienes algo que objetar sobre lo que he dicho, estoy dispuesto a explicártelo.

[b] »Así pues, según digo, la culinaria, como parte de la adulación, se oculta bajo la medicina; del mismo modo, bajo la gimnástica se oculta la cosmética, que es perjudicial, falsa, innoble, servil, que engaña con apariencias, colores, pulimentos y vestidos, hasta el punto de hacer que los que se procuran esta belleza prestada descuiden la belleza natural que produce la gimnástica. Para no extenderme más, voy a hablarte como los geómetras, pues tal vez así me comprendas: la cosmética [c] es a la gimnástica lo que la culinaria es a la medicina; o, mejor: la cosmética es a la gimnástica lo que la sofística a la legislación, y la culinaria es a la medicina lo que la retórica es a la justicia. Como digo, son distintas por naturaleza, pero, como están muy próximas, se confunden, en el mismo campo y sobre los mismos objetos, sofistas y oradores, y ni ellos mismos saben cuál es su propia función ni los demás hombres, cómo servirse de ellos. En efecto, si el alma no gobernara al [d] cuerpo, sino que éste se rigiera a sí mismo, y si ella no inspeccionara y distinguiera la cocina de la medicina, sino que el cuerpo por sí mismo juzgara, conjeturando por sus propios placeres, se vería muy cumplida la frase de Anaxágoras²⁷ que tú conoces bien, querido Polo, «todas las cosas juntas» estarían mezcladas en una sola, quedando sin distinguir las que pertenecen a la medicina, a la higiene y a la culinaria. Así [e] pues, ya has oído lo que es para mí la retórica: es respecto al alma lo equivalente de lo que es la culinaria respecto al cuerpo. Quizás he obrado de modo inconsecuente prohibiéndote los largos discursos y habiendo alargado el mío demasiado. Sin embargo, tengo una disculpa, pues cuando hablaba brevemente no me comprendías ni eras capaz de sacar provecho de mis respuestas, sino que necesitabas explicación. [466a] Por tanto, si tampoco yo puedo servirte de las tuyas, alarga tus discursos; pero, en caso contrario, déjame utilizarlas, pues es justo. Ahora, si puedes servirte en algo de mi contestación, sírvete.

POLO —¿Qué dices? ¿Te parece que la retórica es adulación?

SÓC. —He dicho una parte de la adulación; pero ¿no tienes memoria a tu edad, Polo? ¿Qué va a ser después?

POLO —¿Acaso piensas que los buenos oradores son mal considerados en las ciudades porque se les cree aduladores?

SÓC. —¿Me haces una pregunta o empiezas un discurso? [b]

POLO —Pregunto.

SÓC. —Me parece que no se les considera en absoluto.

POLO —¿Cómo que no se les considera? ¿No son los más poderosos en las ciudades?

SÓC. —No, si dices que el poder es un bien para quien lo posee.²⁸

POLO —En efecto, eso digo.

SÓC. —Entonces, creo que los oradores²⁹ son los ciudadanos menos poderosos.

POLO —Pero ¿qué dices? ¿No pueden, como los tiranos, condenar a muerte al que quieran y despojar de sus bienes y desterrar de las ciudades [c] a quien les parezca?

SÓC. —Por el perro, Polo, que dudo respecto a cada cosa que dices si haces una afirmación y expones un pensamiento o si me estás interrogando.

POLO —Te interrogo.

SÓC. —Está bien, amigo. Entonces, ¿me haces al mismo tiempo dos preguntas?

POLO —¿Cómo dos?

SÓC. —¿No acabas de decir algo así como que los oradores condenan a muerte a los que quieren, del mismo modo que los tiranos, [d] y despojan de sus bienes y destierran de las ciudades al que les parece?

POLO —Sí.

SÓC. —Entonces, insisto en que son dos preguntas y voy a responder a las dos. Sostengo, Polo, que los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades, como he dicho hace un momento; en efecto, [e] por así decirlo, no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor.

POLO —¿No es esto tener un gran poder?

SÓC. —No, al menos según dice Polo.

POLO —¿Digo yo que no? Al contrario, lo afirmo.

SÓC. —Por el..., no lo afirmas, puesto que dices que tener un gran poder es un bien para quien lo posee.

POLO —Y lo mantengo.

SÓC. —¿Crees, en efecto, que es un bien para una persona privada de razón hacer lo que le parece mejor? ¿Llamas a esto tener un gran poder?

POLO —No.

SÓC. —Entonces refútame y demuestra que los oradores son [467a] hombres cuerdos y que la retórica es arte y no adulación. Pero si no me refutas, los oradores, que hacen en la ciudad lo que les parece, e igualmente los tiranos, no poseen ningún bien con esto, pues el poder, como tú dices, es un bien, pero tú mismo reconoces que hacer lo que a uno le parece, cuando está privado de razón, es un mal. ¿No es así?

POLO —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿cómo es posible que los oradores o los tiranos tengan gran poder en las ciudades, si Polo no convence a Sócrates de que hacen lo que quieren?

[b] POLO —Este hombre...

SÓC. —Afirmo que no hacen lo que quieren; refútame.

POLO —¿No acabas de reconocer que hacen lo que les parece mejor?

SÓC. —Y sigo reconociéndolo.

POLO —Entonces, ¿no hacen lo que quieren?

SÓC. —Digo que no.

POLO —¿Al hacer lo que les parece bien?

SÓC. —Eso.

POLO —Dices cosas sorprendentes y absurdas, Sócrates.

SÓC. —Oh excelente Polo,³⁰ para dirigirme a ti según tu modo de hablar, no me

acuses; si puedes interrogarme, demuéstrame que estoy [c] equivocado; en caso contrario, responde a mis preguntas.

POLO —Prefiero contestar, para saber lo que quieres decir.

SÓC. —¿Piensas que los hombres quieren lo que en cada ocasión hacen o quieren aquello por lo que lo hacen? Por ejemplo, los que toman una medicina administrada por el médico, ¿crees que quieren lo que hacen, beberla y sufrir la molestia, o aquello por lo que la beben, recobrar la salud?

POLO —Es evidente que recobrar la salud.

SÓC. —Así pues, también los navegantes y los que trafican en otros [d] negocios no quieren lo que hacen en cada ocasión, pues ¿quién quiere navegar, correr peligros y sufrir molestias? Lo que quieren, según yo creo, es el fin por el que navegan: enriquecerse; en efecto, navegan buscando la riqueza.

POLO —Así es.

SÓC. —¿No es así también respecto a todo lo demás? ¿No es verdad que, cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Existe algo que no sea bueno, malo o intermedio entre lo [e] bueno y lo malo?

POLO —Por fuerza ha de ser algo de eso.

SÓC. —¿Llamas buenas a la sabiduría, la salud, la riqueza y a otras cosas semejantes, y malas a sus contrarias?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Y dices que ni son buenas ni malas las que unas veces participan de lo bueno, otras de lo malo, otras ni de lo uno ni de lo otro, [468a] como estar sentado, andar, correr y navegar y también las piedras, la madera y otros cuerpos semejantes? ¿No es así? ¿O es algo distinto a lo que tú llamas ni bueno ni malo?

POLO —No, es a esto.

SÓC. —¿Acaso se hacen estas cosas intermedias, cuando se hacen, buscando las buenas, o se hacen las buenas buscando las intermedias?

POLO —Sin duda, las intermedias para alcanzar las buenas.

SÓC. —Luego, cuando andamos lo hacemos buscando el bien, creyendo [b] que ello es mejor, y, al contrario, cuando estamos parados lo hacemos, asimismo, por el bien. ¿No es cierto?

POLO —Sí.

SÓC. —Luego cuando matamos a alguien, si lo matamos, o lo desterramos o le privamos de sus bienes, ¿no lo hacemos creyendo que es mejor para nosotros hacer esto que no hacerlo?

POLO —Desde luego.

SÓC. —Luego los que hacen todo esto lo hacen buscando el bien.

POLO —Así es.

SÓC. —Pues bien, habíamos convenido en que no es precisamente lo que hacemos

en razón de algo lo que queremos, sino aquello por lo que lo hacemos.

[c] POLO —Exactamente.

SÓC. —Por tanto, no deseamos simplemente matar, desterrar de las ciudades ni quitar los bienes; deseamos hacer todas estas cosas cuando son provechosas, y cuando son perjudiciales, no las queremos. En efecto, queremos, como tú dices, lo bueno, y no queremos lo que no es ni bueno ni malo, ni tampoco lo malo. ¿No es así? ¿Tú crees que digo verdad, Polo, o no? ¿Por qué no respondes?

POLO —Es verdad.

[d] SÓC. —Luego si estamos de acuerdo en esto, en el caso de que alguien, sea tirano u orador, mate, destierre de la ciudad o quite los bienes a alguno, en la creencia de que esto es lo mejor para él, cuando en realidad es lo peor, éste tal hace, sin duda, lo que le parece. ¿No es así?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Y hace también lo que quiere cuando lo que hace es, en realidad, un mal para él? ¿Por qué no contestas?

POLO —Creo que no hace lo que quiere.

SÓC. —¿Es posible que tal hombre tenga gran poder en la ciudad, [e] si tener gran poder es un bien, según tú admites?

POLO —No es posible.

SÓC. —Entonces tenía yo razón al decir que es posible que un hombre haga en la ciudad lo que le parezca bien, sin que esto signifique que tiene un gran poder y que hace lo que quiere.

POLO —Como si tú, Sócrates, no prefirieras tener facultad de hacer en la ciudad lo que te parezca a no tenerla, y no sintieras envidia al ver que uno condena a muerte al que le parece bien, le despoja de sus bienes o lo encarcela.³¹

SÓC. —¿Te refieres a cuando obra justa o injustamente?

[469a] POLO —Comoquiera que obre, ¿no es, en ambos casos, un hombre envidiable?³²

SÓC. —Refrena tus palabras, Polo.

POLO —¿Por qué?

SÓC. —Porque no se debe envidiar a los que no son envidiables ni a los desgraciados, sino compadecerlos.

POLO —¿Qué dices? ¿Crees que es ésta la situación de los hombres de que yo hablo?

SÓC. —¿Pues cómo no?

POLO —Luego el que condena a muerte a quien le parece bien y lo hace con justicia, ¿es en tu opinión desgraciado y digno de compasión?

SÓC. —No; pero tampoco envidiable.

POLO —¿No acabas de decir que es desgraciado?

SÓC. —Me refiero al que condena a muerte injustamente, amigo, y [b] además es digno de compasión; el que lo hace justamente tampoco es envidiable.

POLO —Sin duda, el que muere injustamente es digno de compasión y desgraciado.

SÓC. —Menos que el que le mata, Polo, y menos que el que muere habiéndolo merecido.

POLO —¿Cómo es posible, Sócrates?

SÓC. —Porque el mayor mal es cometer injusticia.

POLO —¿Este es el mayor mal? ¿No es mayor recibirla?

SÓC. —De ningún modo.

POLO —Entonces, ¿tú preferirías recibir la injusticia a cometerla?

SÓC. —No quisiera ni lo uno ni lo otro; pero si fuera necesario [c] cometerla o sufrirla, preferiría sufrirla a cometerla.

POLO —¿Luego tú no aceptarías ejercer la tiranía?

SÓC. —No, si das a esta palabra el mismo sentido que yo.

POLO —Entiendo por ello, como decía hace un momento, la facultad de hacer en la ciudad lo que a uno le parece bien: matar, desterrar y obrar en todo con arreglo al propio arbitrio.

SÓC. —Afortunado Polo, déjame hablar y después objétame. Si cuando la plaza está llena de gente, llevando yo un puñal oculto bajo [d] el brazo, te dijera: «Polo, acabo de adquirir un poder y una tiranía maravillosos; en efecto, si me parece que uno de los hombres que estás viendo debe morir, al momento morirá; si me parece que alguno de ellos debe tener la cabeza rota, la tendrá al instante; si me parece que alguien tenga su manto desgarrado, quedará desgarrado; tan grande es mi poder en esta ciudad». Si, al no darme crédito, te mostrara el [e] puñal, quizá me dijeras al verlo: «Sócrates, así todos serían poderosos, ya que, por el mismo procedimiento, podrías incendiar la casa que te pareciera, los arsenales y las trirremes de Atenas y todas las naves, lo mismo públicas que particulares». Luego tener un gran poder no es hacer lo que a uno le parece. ¿Piensas tú que sí?

POLO. —No lo es, al menos en estas condiciones.

[470a] SÓC. —¿Puedes decirme por qué censuras esta clase de poder?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Por qué? Dilo.

POLO —Porque necesariamente el que obra así es castigado.

SÓC. —Ser castigado, ¿no es un mal?

POLO —Sin duda.

SÓC. —Por consiguiente, admirable Polo, de nuevo ves que si, al hacer lo que a uno le parece, le sigue una utilidad, esto es el bien y, según parece, esto es tener gran poder; en caso contrario, es un mal y un [b] poder mínimo. Examinemos lo siguiente: ¿no hemos acordado que algunas veces es mejor hacer lo que decíamos, condenar a muerte, desterrar y privar de los bienes, y que otras veces no lo es?

POLO —Ciertamente.

SÓC. —Según parece, en este punto estamos los dos de acuerdo.

POLO —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿cuándo es mejor hacer esto? Di cuál es el límite que pones.

POLO —Responde tú mismo a esa pregunta, Sócrates.

[c] SÓC. —Si prefieres que hable yo, Polo, digo que es mejor cuando se obra justamente y peor cuando se obra injustamente.

POLO —Por cierto que es difícil refutarte, Sócrates; ¿no te probaría incluso un niño que no dices la verdad?

SÓC. —Mucho le agradecería a ese niño e, igualmente, te agradeceré a ti que me refutes y me libres de mi tontería. No te canses de hacer bien a un amigo; convénceme de mi error.

POLO —Ciertamente, Sócrates, no hay necesidad de refutarte con [d] ejemplos antiguos; los de ayer, los recientes, son bastante para refutarte y demostrarte que muchos hombres injustos son felices.

SÓC. —¿Qué ejemplos son éstos?

POLO —¿No ves a Arquelao,³³ hijo de Perdicas, reinando en Macedonia?

SÓC. —Si no lo veo, al menos oigo hablar de él.

POLO —En tu opinión, ¿es feliz o desgraciado?

SÓC. —No lo sé; aún no he tenido relación con él.

POLO —Pero ¿qué dices? ¿Si lo trataras, podrías saberlo, y desde [e] aquí no tienes otro medio de conocer que es feliz?

SÓC. —No, por Zeus.

POLO —Seguramente, Sócrates, que ni siquiera del rey de Persia dirás que sabes que es feliz.

SÓC. —Y diré la verdad, porque no sé en qué grado está de instrucción y justicia.

POLO —Pero ¿qué dices? ¿En eso está toda la felicidad?

SÓC. —En mi opinión sí, Polo, pues sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado.

POLO —Entonces, según tú piensas, ¿es desgraciado este Arquelao? [471a]

SÓC. —Sí, amigo, si es injusto.

POLO —Pues, ¿cómo no ha de serlo? No tenía ningún derecho al reino que ocupa, ya que es hijo de una esclava de Alcetas, el hermano de Perdicas, y con arreglo al derecho sería esclavo de Alcetas, y si hubiera querido obrar en justicia estaría sometido a él y sería feliz, según tu opinión. Pero la verdad es que se ha hecho increíblemente desgraciado, puesto que ha cometido las mayores injusticias. En primer lugar, [b] llamó a Alcetas, su dueño y tío, con el pretexto de devolverle el reino del que le había despojado Perdicas; lo hospedó³⁴ en su casa y lo embriagó a él y a su hijo Alejandro, primo de Arquelao y casi de su misma edad; los metió en un carro, los sacó durante la noche, degolló a ambos y los hizo desaparecer y habiendo cometido este crimen, no advirtió que se había hecho completamente desgraciado, ni se arrepintió de él, sino que, poco después, renunció a la felicidad de educar, como era justo, a su hermano, el hijo legítimo de Perdicas, niño de unos siete años, y [c] de devolverle el reino que le correspondía en justicia; por el contrario, lo arrojó a un pozo, lo ahogó y dijo a su madre, Cleopatra,³⁵ que, al perseguir a un ganso, había caído en el pozo y había muerto. Por consiguiente, puesto que, entre los que habitan en Macedonia, él ha cometido los mayores crímenes, es el más desgraciado de todos los macedonios y no [d] el más feliz; y quizás algún

ateniense, comenzando por ti, aceptaría ser un macedonio cualquiera antes que Arquelao.

SÓC. —Ya al principio de esta conversación,³⁶ Polo, te alabé porque, en mi opinión, estás bien instruido para la retórica; pero dije que habías descuidado el modo de mantener un diálogo. Y ahora, ¿es acaso éste el razonamiento con el que hasta un niño podría refutarme, y con el que, según crees, has refutado mi afirmación de que el injusto no es feliz? ¿De dónde, amigo? En verdad, no estoy de acuerdo con nada de lo que dices.

[e] POLO —Porque no quieres, ya que, por lo demás, piensas como yo digo.

SÓC. —Oh, feliz Polo, intentas convencerme con procedimientos retóricos como los que creen que refutan ante los tribunales. En efecto, allí estiman que los unos refutan a los otros cuando presentan, en apoyo de sus afirmaciones, numerosos testigos dignos de crédito, mientras el que mantiene lo contrario no presenta más que uno solo o ninguno. Pero esta clase de comprobación no tiene valor alguno para averiguar [472a] la verdad, pues, en ocasiones, puede alguien ser condenado por los testimonios falsos de muchos y, al parecer, prestigiosos testigos. Sobre lo que dices vendrán ahora a apoyar tus palabras casi todos los atenienses y extranjeros, si deseas presentar contra mí testigos de que no digo verdad. Tendrás de tu parte, si es que quieres, a Nicias,³⁷ el hijo de Nicérato, y con él a sus hermanos, cuyos trípodes están colocados en fila en el templo de Dioniso; asimismo, si quieres, tendrás también a Aristócrates,³⁸ [b] hijo de Escelio, el donante de esa hermosa ofrenda que está en el templo³⁹ de Apolo y, si quieres, a todo el linaje de Pericles o a cualquier otra familia de Atenas que elijas. Pero yo, aunque no soy más que uno, no acepto tu opinión; en efecto, no me obligas a ello con razones, sino que presentas contra mí muchos testigos falsos e intentas despojarme de mi posesión y de la verdad. Yo, por mi parte, si no te presento como testigo de lo que yo digo a ti mismo, que eres uno solo, considero que no he llevado a cabo nada digno de tenerse en cuenta sobre el objeto de nuestra conversación. Creo que tampoco tú habrás conseguido nada si [c] yo, aunque soy uno solo, no estoy de acuerdo contigo, y si no abandonas todos estos otros testimonios. Así pues, existe esta clase de prueba en la que creéis tú y otros muchos, pero hay también otra que es la mía. Comparemos, por tanto, una y otra y examinemos si difieren en algo. Pues, precisamente, las cuestiones que discutimos no son menores, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla, lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste⁴⁰ en conocer o ignorar quién es feliz y quién no lo es. Empezando por la cuestión que ahora tratamos, tú crees posible que el [d] hombre que obra mal y es injusto sea dichoso, si realmente estimas que Arquelao es injusto por una parte y por la otra es feliz.⁴¹ ¿Debemos pensar que es ésta tu opinión?

POLO —Indudablemente.

SÓC. —Pues yo afirmo que es imposible. He aquí un punto sobre el que discrepamos. Empecemos por él. ¿Acaso el que obra injustamente será feliz, si recibe la justicia y el castigo?

POLO —De ningún modo, ya que en ese caso sería desgraciadísimo.

SÓC. —Pero si escapa a la justicia el que obra injustamente, ¿será [e] feliz, según tus palabras?

POLO —Eso afirmo.

SÓC. —Pues en mi opinión, Polo, el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; más desgraciado, sin embargo, si no paga la pena y obtiene el castigo de su culpa, y menos desgraciado si paga la pena y alcanza el castigo por parte de los dioses y de los hombres.⁴²

POLO —Te has propuesto decir absurdos, Sócrates. [473a]

SÓC. —Sin embargo, voy a tratar de conseguir que digas lo mismo que yo, amigo, pues te considero amigo. La cuestión sobre la que ahora estamos en desacuerdo es ésta, examínala también tú. He dicho en algún momento de nuestra conversación⁴³ que cometer injusticia es peor que sufrirla.

POLO —Ciertamente.

SÓC. —Y tú, por el contrario, que es peor sufrirla.

POLO —Sí.

SÓC. —También dije que los que obran injustamente son desgraciados y tú me contradijiste.

POLO —Sí, por Zeus.

[b] SÓC. —Al menos, según crees, Polo.

POLO —Y mi opinión es verdadera.

SÓC. —Tal vez. Tú dijiste, por el contrario, que los que obran injustamente son felices si se libran del castigo.

POLO —Exactamente.

SÓC. —Sin embargo, yo afirmo que son muy desgraciados, y que los que sufren el castigo lo son menos. ¿Quieres refutar también esto?

POLO —¡Por cierto que resulta esa refutación aún más difícil, Sócrates!

SÓC. —No, de seguro; más bien es imposible, pues la verdad jamás es refutada.

POLO —¿Qué dices? Si un hombre, obrando injustamente al tratarse [c] hacerse con la tiranía, es apresado y, una vez detenido, es torturado, se le mutila, se le queman los ojos y, después de haber sufrido él mismo otros muchos ultrajes de todas clases y de haber visto sufrirlos a sus hijos y a su mujer, es finalmente crucificado o untado de pez y quemado,⁴⁴ ¿este hombre será así más feliz que si se libra de estos suplicios, se establece como tirano y gobierna durante toda su vida haciendo lo que quiere, envidiado y considerado feliz por los ciudadanos y los extranjeros? [d] ¿Dices que refutar esto es imposible?

SÓC. —Tratas de asustarme,⁴⁵ noble Polo, pero no me refutas, igual que cuando hace poco presentabas testigos. Sin embargo, aclárame un pormenor. ¿Has dicho: al tratar injustamente de hacerse con la tiranía?

POLO —Sí.

SÓC. —Ciertamente, jamás serán felices ninguno de los dos, ni el que ha alcanzado injustamente la tiranía ni el que, apresado, sufre la pena, pues entre dos desgraciados

ninguno puede ser más feliz; sin embargo, [e] es más desgraciado el que escapa al castigo y consigue ser tirano. ¿Qué es eso, Polo? ¿Te ríes? ¿Es éste otro nuevo procedimiento de refutación? ¿Reírse cuando el interlocutor dice algo, sin argumentar contra ello?

POLO —¿No crees que quedas refutado, Sócrates, cuando dices cosas tales que ningún hombre se atrevería a decir? En efecto, pregunta a alguno de éstos.

SÓC. —No soy político, Polo; el año pasado, habiéndome correspondido por sorteo ser miembro del Consejo,⁴⁶ cuando mi tribu ejercía la presidencia y yo debía dirigir la votación, di que reír⁴⁷ y no supe hacerlo. [474a] Así pues, no me mandes ahora recoger el voto de los que están aquí; si no tienes un medio de refutación mejor que éstos, cédeme el turno, como te acabo de decir, y comprueba la clase de refutación que yo creo necesaria. En efecto, yo no sé presentar en apoyo de lo que digo más que un solo testigo, aquel con quien mantengo la conversación, sin preocuparme de los demás, y tampoco sé pedir más voto que el suyo; con la multitud ni siquiera hablo.⁴⁸ En consecuencia, mira si quieres [b] por tu parte ofrecerte a una refutación respondiendo a mis preguntas. Creo firmemente que yo, tú y los demás hombres consideramos que cometer injusticia es peor que recibirla y que escapar al castigo es peor que sufrirlo.

POLO —Y yo creo que ni yo ni ningún otro hombre piensa así, porque tú mismo, ¿preferirías recibir injusticia a cometerla?

SÓC. —Tú también lo preferirías, y todos los demás.

POLO —Está muy lejos de ser así; al contrario, ni yo ni tú ni ningún otro prefiere eso.

SÓC. —¿No me vas a contestar? [c]

POLO —Desde luego que sí, porque deseo saber qué vas a decir.

SÓC. —Para que lo sepas, respóndeme como si, empezando de nuevo, te preguntara: ¿qué es peor, a tu juicio, cometer injusticia o recibirla?

POLO —Recibirla, según mi opinión.

SÓC. —¿Y qué es más feo, cometer injusticia o recibirla? Contesta.

POLO —Cometerla.

SÓC. —Por consiguiente, es también peor, puesto que es más feo.

POLO —De ningún modo.

[d] SÓC. —Ya comprendo; crees, según parece, que no es lo mismo lo bello y lo bueno, lo malo y lo feo.

POLO —No, por cierto.

SÓC. —¿Y qué piensas de esto? A todas las cosas bellas, como los cuerpos, los colores, las figuras, los sonidos y las costumbres, ¿las llamas en cada ocasión bellas sin ninguna otra referencia? Por ejemplo, en primer lugar, a los cuerpos bellos, ¿no los llamas bellos o por su utilidad, con relación a lo que cada uno de ellos es útil, o por algún deleite, si su vista produce gozo a quienes los contemplan? ¿Puedes decir algo más aparte de esto sobre la belleza del cuerpo?

[e] POLO —No puedo.

SÓC. —Y del mismo modo todo lo demás; las figuras y los colores, ¿no los llamas bellos por algún deleite, por alguna utilidad o por ambas cosas?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Y, asimismo, los sonidos y todo lo referente a la música?

POLO —Sí.

SÓC. —Ciertamente, también en lo referente a las leyes y costumbres; las que son bellas no carecen, sin duda, de esta cualidad, la de ser útiles o agradables o ambas cosas juntas.

POLO —No carecen, en verdad, según creo.

[475a] SÓC. —¿Y así es también la belleza de los conocimientos?

POLO —Exactamente. Por cierto que ahora das una buena definición al definir lo bello por el placer y el bien.

SÓC. —¿No se define, entonces, lo feo por lo contrario, por el dolor y el mal?

POLO —Forzosamente.

SÓC. —Así pues, cuando entre dos cosas bellas una es más bella que la otra, es porque la supera en una de estas dos cualidades o en ambas; esto es, en placer, en utilidad o en uno y otra.

POLO —Cierto.

SÓC. —También cuando entre dos cosas feas una es más fea que la otra es porque la supera en dolor o en daño, ¿no es preciso que sea [b] así?

POLO —Sí.

SÓC. —Pues prosigamos. ¿Qué decíamos hace poco sobre cometer injusticia y recibir injusticia? ¿No decías que recibirla es peor y que cometerla es más feo?

POLO —Sí, lo decía.

SÓC. —Luego si cometer injusticia es más feo que recibirla, ¿no es, ciertamente, más doloroso y sería más feo porque lo supera en dolor o en daño, o en ambas cosas juntas? ¿No es preciso que sea así también esto?

POLO —¿Cómo no?

SÓC. —Examinemos en primer lugar esto; ¿acaso cometer injusticia [c] produce mayor dolor que recibirla, y los que cometen injusticia experimentan mayor sufrimiento que los que la reciben?

POLO —Esto de ningún modo, Sócrates.

SÓC. —Luego no lo supera en dolor.

POLO —Ciertamente, no.

SÓC. —Y bien entonces, si no lo supera en dolor, tampoco en ambas cosas juntas.

POLO —Parece que no.

SÓC. —Queda, pues, que lo supere en la otra.

POLO —Sí.

SÓC. —En el daño.

POLO —Es probable.

SÓC. —Entonces, si lo supera en daño, cometer injusticia es peor que recibirla.

POLO —Es evidente.

SÓC. —¿No es cierto que la mayoría de los hombres reconocen, y [d] también tú lo reconocías hace poco, que es más feo cometer injusticia que recibirla?

POLO —Sí.

SÓC. —Y ahora resulta evidente que es más dañoso.

POLO —Así parece.

SÓC. —¿Preferirías, entonces, lo más dañoso y lo más feo a lo menos? No vaciles en responder, Polo; no vas a sufrir ningún daño. Entrégate valientemente a la razón como a un médico y responde; di sí o no a lo que te pregunto.

POLO —Pues no lo preferiría, Sócrates. [e]

SÓC. —¿Lo preferiría alguna otra persona?

POLO —Me parece que no, al menos según este razonamiento.

SÓC. —Luego era verdad mi afirmación de que ni yo, ni tú, ni ningún otro hombre preferiría cometer injusticia a recibirla, porque es precisamente más dañoso.

POLO —Así parece.

SÓC. —Ves entonces, Polo, que, comparado un modo de refutación con el otro, no se parecen en nada.⁴⁹ Por una parte, todos están de acuerdo contigo excepto yo; por otra, a mí me es suficiente tu [476a] solo asentimiento y testimonio y recojo solamente tu voto sin preocuparme de los demás. Dejemos esto así. Examinemos a continuación el segundo punto sobre el que teníamos distinta opinión.⁵⁰ ¿Que el que comete injusticia reciba su castigo es acaso el mayor de los males, como tú creías, o es mayor que no lo reciba, como creía yo? Examinémoslo de este modo. ¿No es cierto que en tu opinión es lo mismo, cuando se comete un delito, pagar la culpa y ser castigado con justicia?

POLO —Ciertamente.

[b] SÓC. —¿Puedes afirmar que todo lo justo no es bello en cuanto es justo? Reflexiona y contesta.

POLO —Me parece que sí es bello, Sócrates.

SÓC. —Considera también lo que voy a decir. ¿No es cierto que si alguien hace alguna cosa es necesario que exista algo que reciba la acción del que obra?

POLO —Me parece que sí.

SÓC. —¿Y no es cierto que este algo recibe lo que hace el que obra y del mismo modo que lo hace el que obra? Digo lo siguiente: si alguien da golpes, ¿no es preciso que algo los reciba?

POLO —Es preciso.

SÓC. —Y si da golpes violenta o rápidamente, ¿no es preciso que [c] los reciba también del mismo modo lo que es golpeado?

POLO —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿el efecto en lo golpeado es tal como lo produce lo que golpea?

POLO —Desde luego.

SÓC. —También, si alguien quema, ¿no es preciso que algo sea quemado?

POLO —¿Cómo no?

SÓC. —Y si quema violenta o dolorosamente, ¿no es preciso que reciba la quemadura lo que es quemado del mismo modo que la produce el que quema?

POLO —Ciertamente.

SÓC. —Así pues, también si alguien corta, ¿no sucede lo mismo, que algo es

cortado?

POLO —Sí.

SÓC. —Y si la cortadura es grande, profunda o dolorosa, ¿lo que es cortado la recibe según la produce el que corta? [d]

POLO —Evidentemente.

SÓC. —En resumen, mira si estás de acuerdo, respecto a todas las cosas, con lo que yo decía hace un momento: tal como produce la acción lo que obra la sufre lo que la recibe.

POLO —Sí que lo acepto.

SÓC. —Puesto que ya estamos de acuerdo en esto, ¿sufrir el castigo es recibir algo o hacerlo?

POLO —Necesariamente, Sócrates, es recibir algo.

SÓC. —Sin duda, por parte de alguien que obra.

POLO —¿Cómo no? Por parte del que castiga.

SÓC. —¿El que castiga con razón, castiga justamente? [e]

POLO —Sí.

SÓC. —¿Obra con justicia o no?

POLO —Con justicia.

SÓC. —Luego el que es castigado, al sufrir el castigo, ¿recibe lo que es justo?

POLO —Así parece.

SÓC. —¿No hemos acordado que lo justo es bello?

POLO —Ciertamente.

SÓC. —Entonces, uno de estos ejecuta una acción bella; el otro la recibe, el que es castigado.

POLO —Sí.

SÓC. —Y si es bella, ¿no es buena? Pues hemos dicho que es agradable [477a] o es útil.

POLO —Forzosamente.

SÓC. —Luego ¿recibe un bien el que paga su culpa?

POLO —Eso parece.

SÓC. —¿Obtiene, pues, un beneficio?

POLO —Sí.

SÓC. —¿No es acaso el beneficio que yo supongo? ¿No se mejora en su alma si, en realidad, es castigado con justicia?

POLO —Probablemente.

SÓC. —¿Luego se libra de la maldad del alma el que paga su culpa?

POLO —Sí.

SÓC. —¿No se libra, entonces, del mayor mal? Examínalo de este [b] modo: en la disposición de la riqueza ¿encuentras algún otro mal para el hombre que la pobreza?

POLO —No; sólo la pobreza.

SÓC. —¿Y en la disposición del cuerpo? ¿No dirías que el mal para el hombre es la debilidad, la enfermedad, la deformidad y otros defectos semejantes?

POLO —Ciertamente.

SÓC. —¿No estimas que asimismo en el alma existe alguna enfermedad?

POLO —¿Cómo no?

SÓC. —¿No le das el nombre de injusticia, ignorancia, cobardía y otros de esta índole?

POLO —Exactamente.

SÓC. —Así pues, para estas tres cosas, la riqueza, el cuerpo y el [c] alma, ¿has dicho que hay tres males: la pobreza, la enfermedad y la injusticia?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Y cuál de estos males es más feo? ¿No es la injusticia y, en general, el mal del alma?

POLO —Sí, con mucho.

SÓC. —Y si es el más feo, ¿no es también el más malo?

POLO —¿En qué sentido hablas, Sócrates?

SÓC. —En éste: siempre lo más feo es tal porque produce el mayor dolor o el mayor daño o ambos juntos, según hemos acordado antes.⁵¹

POLO —Exactamente.

SÓC. —¿Hemos convenido ahora que lo más feo es la injusticia y, en general, el defecto del alma?

[d] POLO —Lo hemos convenido.

SÓC. —¿No es cierto que es lo más doloroso y, por superar en dolor, es lo más feo, o bien lo es por superar en daño o por ambas cosas?

POLO —Forzosamente.

SÓC. —¿Es, entonces, ser injusto, desenfrenado, cobarde e ignorante más doloroso que ser pobre o estar enfermo?

POLO —Me parece que no, Sócrates; al menos no se deduce de lo que hemos dicho.

SÓC. —Luego la maldad del alma es lo más feo, porque supera a los demás males por el daño desmesurado y por el asombroso mal que [e] causa, puesto que no es por el dolor, según tus palabras.

POLO —Eso resulta.

SÓC. —Pero, sin duda, lo que produce el mayor daño es el mayor mal que existe.

POLO —Sí.

SÓC. —Luego la injusticia, el desenfreno y los demás vicios del alma, ¿son el mayor mal?

POLO —Es evidente.

SÓC. —¿Qué arte libra de la pobreza? ¿No es el arte de los negocios?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Y de la enfermedad? ¿No es la medicina?

POLO —Sin duda.

SÓC. —¿Y de la maldad y de la injusticia? Si no tienes la misma facilidad [478a] para contestar, examínalo de este modo: ¿adónde y ante quiénes llevamos a los enfermos?

POLO —Ante los médicos, Sócrates.

SÓC. —¿Adónde a los injustos y a los desenfrenados?

POLO —¿Quieres decir que ante los jueces?

SÓC. —¿Para recibir su castigo?

POLO —Sí.

SÓC. —¿No se sirven de cierta norma de justicia los que castigan rectamente?

POLO —Es evidente.

SÓC. —Así pues, el arte de los negocios libra de la pobreza; la medicina, de la enfermedad, y la justicia, del desenfreno y de la injusticia. [b]

POLO —Así parece.

SÓC. —¿Cuál es, pues, la más bella de éstas?

POLO —¿De cuáles?

SÓC. —Del arte de los negocios, de la medicina y de la justicia.

POLO —Con mucha diferencia, Sócrates, la justicia.

SÓC. —¿No produce también más placer que otra alguna o más utilidad o ambas cosas, puesto que es la más bella?

POLO —Sí.

SÓC. —¿Acaso ser curado por el médico es agradable y se deleitan los que están en curación?

POLO —Me parece que no.

SÓC. —Pero es útil, ¿no es cierto?

POLO —Sí.

[c] SÓC. —En efecto, se libran de un gran mal; por consiguiente, es ventajoso soportar el dolor y recobrar la salud.

POLO —¿Cómo no?

SÓC. —¿Acaso será más feliz en lo referente al cuerpo el que está en curación, o más bien el que no ha estado enfermo en absoluto?

POLO —Es evidente que el que no ha estado enfermo.

SÓC. —Luego es falso, según parece, que la felicidad sea curarse de un mal, sino que es el no haberlo adquirido en absoluto.

POLO —Así es.

[d] SÓC. —Pero ¿qué? ¿Quién es más desgraciado entre dos que tienen un mal, sea en el cuerpo, sea en el alma, el que se somete a curación y se libra del mal o el que no se somete y sigue teniéndolo?

POLO —Me parece que el que no se somete a curación.

SÓC. —Y bien, ¿decíamos que sufrir el castigo era librarse del mayor daño, la maldad?

POLO —Sí lo era.

SÓC. —En efecto, en cierto modo, el castigo modera a los hombres, los hace más justos y viene a ser como la medicina de la maldad.

POLO —Sí.

SÓC. —Entonces el más feliz es el que no tiene maldad en el alma, puesto que ha

resultado evidente que éste es el mayor mal.

[e] POLO —Es cierto.

SÓC. —Le sigue, quizás, el que se libra de la maldad.

POLO —Así parece.

SÓC. —Éste es el que es amonestado, castigado y paga su culpa.

POLO —Sí.

SÓC. —Entonces vive en la mayor desgracia el que conserva la injusticia y no se libra de ella.

POLO —Eso parece.

SÓC. —¿No es éste precisamente el que, cometiendo los mayores [479a] delitos y viviendo en la mayor injusticia, consigue no ser amonestado ni castigado ni pagar su culpa, como tú dices que se encuentra Arquelao y los demás tiranos, oradores y hombres poderosos?

POLO —Es probable.

SÓC. —Poco más o menos, excelente Polo, éstos han conseguido lo mismo que el que, atormentado por las más graves enfermedades, encontrara el medio de no pagar a los médicos la culpa de los defectos de su cuerpo y de no ponerse en curación, temiendo, como un niño, una cauterización o una operación, porque son dolorosas. ¿No te parece [b] así también a ti?

POLO —Sí.

SÓC. —Porque desconoce, según parece, cuán estimable es la salud y la buena disposición del cuerpo. En efecto, es muy probable, Polo, según lo que ahora hemos acordado, que hagan algo semejante los que tratan de evitar el castigo; ven la parte dolorosa, pero están ciegos para la utilidad e ignoran cuánta mayor desgracia es vivir con el alma malsana, corrompida, injusta e impía, que vivir con el cuerpo enfermo. Por lo cual hacen todo lo posible para no [c] pagar sus culpas y para no librarse del mayor mal, procurándose riquezas y amigos y tratando de hacerse lo más persuasivos en hablar. Si lo que nosotros hemos convenido es verdadero, Polo, ¿te das cuenta de lo que se deduce de la conversación o quieres que lo meditemos juntos?

POLO —Sí quiero, si a ti te parece bien.

SÓC. —¿No resulta que el mayor mal es la injusticia y ser injusto?

POLO —Al menos eso parece.

SÓC. —Y, ciertamente, ¿no ha resultado evidente que el medio de [d] librarse de este mal es pagar la culpa?

POLO —Es probable.

SÓC. —¿Y que el no pagarla es una persistencia del mal?

POLO —Sí.

SÓC. —Así pues, el segundo de los males en magnitud es cometer injusticia; pero cometerla y no pagar la pena es, por naturaleza, el mayor y el primero de todos los males.

POLO —Así parece.

SÓC. —¿No era sobre esto, amigo, sobre lo que estábamos en desacuerdo? Tú

considerabas feliz a Arquelao, aunque había cometido los mayores delitos, porque no sufría ningún castigo. Por el contrario, [e] creía yo que si Arquelao o cualquier otro hombre comete injusticia y no sufre el castigo, le corresponde ser el más desgraciado de los hombres, y que siempre el que comete injusticia es más desgraciado que el que la sufre, y que aquél no recibe el castigo de su culpa lo es más que quién lo recibe. ¿No es esto lo que decía yo?

POLO —Sí.

SÓC. —¿No se ha demostrado que decía verdad?

POLO —Así parece.

SÓC. —Y bien, entonces, si esto es verdad, Polo, ¿cuál es la gran [480a] utilidad de la retórica? Pues ciertamente, según lo que hemos convenido, es necesario, sobre todo, vigilarse para no cometer injusticia, en la idea de que será un gran mal. ¿No es así?

POLO —Sin duda.

SÓC. —Y si comete injusticia uno mismo o algún otro por el que se interese, es preciso que vaya por propia voluntad allí donde lo más rápidamente satisfaga su culpa, ante el juez, como iría ante el médico, [b] buscando con afán que la enfermedad de la injusticia, al permanecer algún tiempo, no emponzoñe el alma y la haga incurable. ¿Qué podemos decir, Polo, si mantenemos nuestras anteriores conclusiones? ¿No es preciso que esto concuerde con aquello de este modo, pero de otro modo no?

POLO —¿Y qué vamos a decir, Sócrates?

SÓC. —Por tanto, para defender nuestra propia injusticia o la de nuestros padres, amigos e hijos, o la de la patria, cuando la cometa, no [c] nos es de ninguna utilidad la retórica, Polo, a no ser que se tome para lo contrario, a saber, que es necesario acusarse en primer lugar a sí mismo, después a los parientes y amigos, cada vez que alguno de ellos cometa una falta, y no ocultar nada, sino hacer patente la falta para que sufra el castigo y recobre la salud; obligarse a sí mismo y obligar a los demás a no acobardarse, sino presentarse con los ojos cerrados y valientemente al juez, como ante un médico para que opere y cauterice buscando lo bueno y lo bello, sin pensar en el dolor; y si ha cometido una [d] falta que merece golpes, que se presente para que se los den; si merece la prisión, para que le aten; si una multa, para pagarla; si el destierro, para desterrarse, y si la muerte, para morir; que sea el primer acusador de sí mismo y de sus familiares y se sirva de la retórica para este fin, para que, al quedar patentes los delitos, se libren del mayor mal, de la injusticia. ¿Debemos hablar así o no, Polo?

[e] POLO —Ciertamente, me parece absurdo, Sócrates; sin embargo, quizá te autoricen las razones precedentes.

SÓC. —¿No es cierto que o hay que anular aquéllas o es forzoso que resulte esta conclusión?

POLO —Sí; al menos esto es así.

SÓC. —Pero considerando el lado opuesto: si conviene causar daño a alguien, enemigo o quienquiera que sea —con tal de que uno mismo no reciba injusticia por parte de su enemigo, pues hay que evitar esto—; [481a] pero, en el caso de que nuestro enemigo cometa injusticia con otro, hay que conseguir por todos los medios, con obras y

palabras, que no pague su culpa ni vaya ante el juez; y si va, procurar que sea absuelto y no reciba castigo nuestro enemigo; y si ha robado gran cantidad de oro, que no la restituya, sino que la retenga y la gaste de manera injusta e impía en sí y en los suyos; si ha cometido un delito que merece la muerte, procurar que no muera a ser posible nunca, sino que viva inmortal en la perversidad, y de no ser así, que su vida se prolongue en este estado el mayor tiempo posible. Para esto, Polo, me parece que es útil la [b] retórica, porque para el que no tiene intención de cometer injusticia no es, ciertamente, grande su utilidad, si en efecto tiene alguna, porque en nuestra conversación no ha aparecido por ninguna parte.

CAL. —Dime, Querefonte, ¿Sócrates dice esto en serio o bromea?

QUER. —Me parece, Calicles, que habla completamente en serio; sin embargo, nada mejor que preguntarle a él mismo.

CAL. —Por los dioses, estoy deseando hacerlo. Dime, Sócrates, ¿debemos pensar que hablas en serio o que bromeas? Pues si hablas en [c] serio y es realmente verdadero lo que dices, ¿no es cierto que nuestra vida, la de los humanos, estaría trastocada y que, según parece, hacemos todo lo contrario de lo que debemos?

SÓC. —Oh, Calicles, si los hombres no experimentaran las mismas sensaciones, unos de un modo, otros de otro, sino que cada uno de nosotros experimentara sensaciones propias sin relación con las de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta. Digo esto porque he advertido que ahora tú y yo sentimos, precisamente, [d] el mismo afecto; somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibíades,⁵² el hijo de Clinias, y a la filosofía; y tú, a los dos Demos, al de Atenas⁵³ y al hijo de Pirilampes. Advierto yo que en ninguna ocasión, aunque eres hábil, puedes oponerte a lo que dicen tus amores, ni a sus puntos de vista, sino que te dejas llevar por ellos de un lado a otro. En la Asamblea, si expresas tu parecer y el pueblo de Atenas [e] dice que no es así, cambias de opinión y dices lo que él quiere; también respecto a ese bello joven, el hijo de Pirilampes, te sucede otro tanto. En efecto, no eres capaz de hacer frente a las determinaciones ni a las palabras de los que amas, hasta el punto de que si, al decir tú lo que continuamente dices a causa de ellos, alguien se extrañara de que es absurdo, quizá le dirías, si quisieras decir la verdad, que si no hacen [482a] que tus amores dejen de decir esas palabras, jamás podrás cesar tú de hablar así.

»Pues bien, piensa que es necesario oír de mí palabras semejantes, y no te extrañe que yo diga lo que he dicho, antes bien, impide que la filosofía, que es mi amor, lo diga. Pues dice, querido amigo, lo que ahora me has oído, y es para mí mucho menos impulsiva que los otros amores. Porque este hijo de Clinias cada vez dice algo distinto; al contrario, [b] la filosofía dice siempre lo mismo. Dice lo que ahora te ha causado extrañeza, pues tú mismo has asistido a la conversación. En consecuencia, o refútala, como decía antes, y demuestra que cometer injusticia y no sufrir el castigo, cuando se es culpable, no es el mayor de todos los males, o si dejas esto sin refutar, por el perro, el dios de los egipcios,⁵⁴ Calicles mismo, oh Calicles, no estará de acuerdo contigo, sino que disonará de ti durante toda la vida. Sin embargo, yo creo, excelente amigo, que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente [c] el coro que yo

dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga.

CAL. —Me parece, Sócrates, que en las conversaciones te comportas fogosamente, como un verdadero orador popular, y ahora usas este lenguaje porque Polo ha sufrido el mismo inconveniente que Gorgias sufrió contigo y que Polo le inculpó. En efecto, decía Polo⁵⁵ que tú [d] preguntaste a Gorgias si, en el caso de que un discípulo acudiera a él deseando aprender retórica sin conocer qué es lo justo, él le enseñaría esto. Gorgias dijo que sí se lo enseñaría, sintiendo vergüenza en decir que no, a causa de la costumbre de los hombres, que se indignarían si alguien dijera que no puede enseñar qué es lo justo. Que, en virtud de esta concesión, se vio obligado Gorgias a contradecirse y que esto es lo que a ti te agrada. En esta ocasión, Polo se rió de ti con razón, según creo. Ahora, por su parte, el propio Polo ha experimentado lo mismo que Gorgias, y por esta misma razón no apruebo que Polo te concediera que cometer injusticia es más feo que sufrirla. En efecto, a consecuencia de esta concesión, también a él le has embarullado en la discusión [e] y le has cerrado la boca por no atreverse a decir lo que pensaba. Pues en realidad tú, Sócrates, diciendo que buscas la verdad llevas a extremos enojosos y propios de un orador demagógico la conversación sobre lo que no es bello por naturaleza y sí por ley.⁵⁶

»En la mayor parte de los casos son contrarias entre sí la naturaleza y la ley; así pues, si alguien por vergüenza no se atreve a decir lo que [483a] piensa, se ve obligado a contradecirse. Sin duda, tú te has percatado de esta sutileza y obras de mala fe en las discusiones, y si alguien está hablando desde el punto de vista de la ley, tú le interrogas desde el punto de vista de la naturaleza, y si habla de la naturaleza, le preguntas sobre la ley. Como acabas de hacer en lo de cometer injusticia y sufrirla. Al hablar Polo de lo que es más feo con arreglo a la ley, tú tomaste el razonamiento con arreglo a la naturaleza.

»En efecto, por naturaleza es más feo todo lo que es más desventajoso, por ejemplo, sufrir injusticia; pero por ley es más feo cometerla. Pues ni siquiera esta desgracia, sufrir la injusticia, es propia de un [b] hombre, sino de algún esclavo para quien es preferible morir a seguir viviendo y quien, aunque reciba un daño y sea ultrajado, no es capaz de defenderse a sí mismo ni a otro por el que se interese. Pero, según mi parecer, los que establecen las leyes son los débiles y la multitud. En efecto, mirando a sí mismos y a su propia utilidad establecen las leyes, disponen las alabanzas y determinan las censuras. Tratando de atemorizar [c] a los hombres más fuertes y a los capaces de poseer mucho, para que no tengan más que ellos, dicen que adquirir mucho es feo e injusto, y que eso es cometer injusticia: tratar de poseer más que los otros. En efecto, se sienten satisfechos, según creo, con poseer lo mismo siendo inferiores.

»Por esta razón, con arreglo a la ley se dice que es injusto y vergonzoso tratar de poseer más que la mayoría y a esto llaman cometer injusticia. Pero, según yo creo, la naturaleza misma demuestra que es [d] justo que el fuerte tenga más que el débil y el poderoso, más que el que no lo es. Y lo demuestra que es así en todas partes, tanto en los animales como en todas las ciudades y razas humanas, el hecho de que de este modo se juzga lo justo: que el fuerte domine al débil y posea más. En efecto, ¿en qué clase de justicia se fundó Jerjes para hacer la guerra a Grecia, o su padre a los escitas, e

igualmente, otros infinitos casos [e] que se podrían citar? Sin embargo, a mi juicio, éstos obran con arreglo a la naturaleza de lo justo, y también, por Zeus, con arreglo a la ley de la naturaleza. Sin duda, no con arreglo a esta ley que nosotros establecemos, por la que modelamos a los mejores y más fuertes de nosotros, tomándolos desde pequeños, como a leones, y por medio de encantos [484a] y hechizos los esclavizamos, diciéndoles que es preciso poseer lo mismo que los demás y que esto es lo bello y lo justo.

»Pero yo creo que si llegara a haber un hombre con índole apropiada,⁵⁷ sacudiría, quebraría y esquivaría todo esto, y pisoteando nuestros escritos, engaños, encantamientos y todas las leyes contrarias a la naturaleza, se sublevaría y se mostraría dueño este nuestro esclavo, [b] y entonces resplandecería la justicia de la naturaleza. Me parece que también Píndaro indica lo mismo que yo en el canto en el que dice:

la ley, reina de todos,⁵⁸
de los mortales y de los inmortales;

y ella, además, añade:

...conduce, justificándola, la mayor violencia,
con su mano omnipotente; me fundo
en los trabajos de Heracles,⁵⁹ puesto que sin pagarlas....,

así dice poco más o menos, pues no sé el canto, pero dice que, sin comprarlas [c] y sin que se las diera Gerión, se llevó sus vacas,⁶⁰ en la idea de que esto es lo justo por naturaleza: que las vacas y todos los demás bienes de los inferiores y los débiles sean del superior y del más poderoso.

»Así pues, ésta es la verdad y lo reconocerás si te diriges a cosas de mayor importancia, dejando ya la filosofía. Ciertamente, Sócrates, la filosofía tiene su encanto si se toma moderadamente en la juventud; pero si se insiste en ella más de lo conveniente es la perdición de los hombres.⁶¹ Por bien dotada que esté una persona, si sigue filosofando después de la juventud, necesariamente se hace inexperta de todo lo que es preciso [d] que conozca el que tiene el propósito de ser un hombre esclarecido y bien considerado. En efecto, llegan a desconocer las leyes que rigen la ciudad, las palabras que se deben usar para tratar con los hombres en las relaciones privadas y públicas y los placeres y pasiones humanos; en una palabra, ignoran totalmente las costumbres. Así pues, cuando se encuentran en un negocio privado o público, resultan ridículos, del mismo [e] modo que son ridículos, a mi juicio, los políticos cuando, a su vez, van a vuestras conversaciones y discusiones. En efecto, sucede lo que dice Eurípides:⁶²

brillante es cada uno en aquello y hacia aquello se apresura,
dedicando la mayor parte del día a eso
en lo que él se supera a sí mismo;

pero donde se encuentra inhábil, de allí huye, y desprecia aquello, [485a] mientras que

alaba lo otro por amor de sí mismo, creyendo que así hace su propio elogio.

»En cambio, yo creo que lo más razonable es tomar parte en ambas cosas; está muy bien ocuparse de la filosofía en la medida en que sirve para la educación, y no es desdoro filosofar mientras se es joven; pero, si cuando uno es ya hombre de edad aún filosofa, el hecho resulta ridículo, Sócrates, y yo experimento la misma impresión ante los que filosofan que ante los que pronuncian mal y juegan. En efecto, cuando [b] veo jugar y balbucear a un niño que por su edad debe aún hablar así, me causa alegría y me parece gracioso, propio de un ser libre y adecuado a su edad. Al contrario, cuando oigo a un niño pronunciar con claridad me parece algo desagradable, me irrita el oído y lo juzgo propio de un esclavo. En cambio, cuando se oye a un hombre pronunciar [c] mal o se le ve jugando, resulta ridículo, degradado y digno de azotes. Esta misma impresión experimento también respecto a los que filosofan. Ciertamente, viendo la filosofía en un joven me complazco, me parece adecuado y considero que este hombre es un ser libre; por el contrario, el que no filosofa me parece servil e incapaz de estimarse jamás [d] digno de algo bello y generoso. Pero, en cambio, cuando veo a un hombre de edad que aún filosofa y que no renuncia a ello, creo, Sócrates, que este hombre debe ser azotado. Pues, como acabo de decir, le sucede a éste, por bien dotado que esté, que pierde su condición de hombre al huir de los lugares frecuentados de la ciudad y de *las asambleas, donde, como dijo el poeta,*⁶³ *los hombres se hacen ilustres*, y al vivir [e] el resto de su vida oculto en un rincón, susurrando con tres o cuatro jovencitos, sin decir jamás nada noble, grande y conveniente.

»Yo, Sócrates, siento bastante amistad por ti; así pues, estoy muy cerca de experimentar lo que Zeto respecto a Anfión, el personaje de Eurípides del que he hablado. También a mí se me ocurre decirte lo mismo que aquél a su hermano: «Te descuidas, Sócrates,⁶⁴ de lo que debes ocuparte y disfrizas un alma tan noble con una apariencia infantil, y no podrías expresar [486a] la frase adecuada en las deliberaciones de justicia, no dirías con firmeza algo conveniente y persuasivo ni tomarías una decisión audaz en favor de otro». En verdad, querido Sócrates —y no te irrites conmigo, pues voy a hablar en interés tuyo—, ¿no te parece vergonzoso estar como creo que te encuentras tú y los que sin cesar llevan adelante la filosofía?⁶⁵

»Pues si ahora alguien te toma a ti, o a cualquier otro como tú, y te lleva a la prisión diciendo que has cometido un delito, sin haberlo cometido, [b] sabes que no podrías valerte tú mismo, sino que te quedarías aturdido y boquiabierto sin saber qué decir, y ya ante el tribunal, aunque tu acusador fuera un hombre incapaz y sin estimación, serías condenado a morir si quisiera proponer contra ti la pena de muerte. Y bien, *¿qué sabiduría es esta, Sócrates, si un arte toma a un hombre bien dotado y le hace inferior*⁶⁶ sin que sea capaz de defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros ni de salvar a ningún otro, antes bien, quedando expuesto [c] a ser despojado por sus enemigos de todos sus bienes y a vivir, en fin, despreciado en la ciudad? A un hombre así, aunque sea un poco duro decirlo, es posible abofetearlo impunemente. Pero, amigo, hazme caso: *cesa de argumentar, cultiva el buen concierto de los negocios y*

cultívalo en lo que te dé reputación de hombre sensato; *deja a otros esas ingeniosidades*, que, más bien, es preciso llamar insulseces o charlatanerías, *por las que habitarás en una casa vacía*; imita, no a los que discuten esas pequeñeces, [d] sino a los que tienen riqueza, estimación y otros muchos bienes.

SÓC. —Si mi alma fuera de oro, Calicles, ¿no crees que me sentiría contento al encontrar alguna de esas piedras con las que prueban el oro, la mejor posible, a la que aproximando mi alma, si la piedra confirmara que está bien cultivada, yo sabría con certeza que me hallo en buen estado y que no necesito otra comprobación?

CAL. —¿Y por qué me preguntas eso, Sócrates? [e]

SÓC. —Voy a decírtelo. Creo que ahora, al encontrarte a ti, he encontrado tal hallazgo.

CAL. —¿Por qué?

SÓC. —Estoy seguro de que, en lo que tú estés de acuerdo conmigo sobre lo que mi alma piensa, eso es ya la verdad misma. Pues observo que el que va a hacer una comprobación suficiente sobre si un alma [487a] vive rectamente o no, ha de tener tres cosas que tú tienes: ciencia, benevolencia y decisión para hablar. En efecto, yo encuentro a muchos que no son capaces de probarme porque no son sabios como tú; otros son ciertamente sabios, pero no quieren decirme la verdad porque no tienen interés por mí, como tú lo tienes. Estos dos forasteros, Gorgias y Polo, son sabios y amigos míos; pero les falta decisión para hablar y [b] son más vergonzosos de lo que conviene. ¿Y cómo no? Han llegado a tal grado de timidez, que, por vergüenza, ha osado cada uno de ellos contradecirse a sí mismo en presencia de muchas personas y sobre asuntos de máxima importancia. En cambio, tú tienes todo lo que los demás no tienen; estás suficientemente instruido,⁶⁷ como podrían confirmar muchos atenienses, y estás bien dispuesto hacia mí.

»¿En qué me fundo para afirmar esto? Voy a decírtelo. Yo sé, Calicles, que vosotros cuatro os habéis hecho socios en el cultivo de la sabiduría: tú, [c] Tisandro de Afidna, Andrón,⁶⁸ hijo de Androción, y Nausicides de Colarges. En cierta ocasión, os oí deliberar sobre hasta qué punto se debe cultivar la sabiduría, y sé que prevaleció entre vosotros, poco más o menos, la opinión de no esforzarse en filosofar hasta la perfección; [d] más bien, por el contrario, os exhortasteis recíprocamente a tener cuidado de no destruirnos sin advertirlo, al llegar a ser más sabios de lo conveniente. Por tanto, cuando te oigo aconsejarme lo mismo que a tus mejores amigos, tengo una prueba suficiente de que, en verdad, eres amigo mío. Y en cuanto a que eres capaz de hablar libremente y sin avergonzarte, tú mismo lo afirmas y las palabras que acabas de pronunciar coinciden contigo.

»Evidentemente, sobre estas cuestiones la situación está ahora así. [e] Si en la conversación tú estás de acuerdo conmigo en algún punto, este punto habrá quedado ya suficientemente probado por mí y por ti, y ya no será preciso someterlo a otra prueba. En efecto, jamás lo aceptarías, ni por falta de sabiduría, ni porque sientas excesiva vergüenza, ni tampoco lo aceptarías intentando engañarme, pues eres amigo mío, como tú mismo dices. Por consiguiente, la conformidad de mi opinión con la tuya será ya, realmente, la consumación de la verdad. Es el más bello de todos, Calicles, el examen de

estas cuestiones sobre las que tú me has censurado: cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué [488a] grado en la vejez y en la juventud. Pues si en algo yo no obro rectamente en mi modo de vivir, ten la certeza de que no yerro intencionadamente, sino por mi ignorancia. Así pues, ya que has empezado a amonestarme, no me abandones y muéstrame suficientemente qué es eso en lo que debo ocuparme y de qué modo puedo llegar a ello. Y si encuentras que yo ahora estoy de acuerdo contigo y que, después, no hago aquello mismo en lo que estuve de acuerdo, considera que soy enteramente [b] estúpido y no me des ya más consejos, en la seguridad de que no soy digno de nada. Repítame desde el principio: ¿cómo decís que es lo justo con arreglo a la naturaleza Píndaro y tú? ¿No es que el más poderoso arrebató los bienes del menos poderoso, que domine el mejor al inferior y que posea más el más apto que el inepto? ¿Acaso dices que lo justo es otra cosa, o he recordado bien?

CAL. —Eso decía antes, y ahora lo repito.

SÓC. —Pero ¿llamas tú a la misma persona indistintamente mejor y [c] más poderosa? Pues tampoco antes pude entender qué decías realmente. ¿Acaso llamas más poderosos a los más fuertes, y es preciso que los débiles obedezcan al más fuerte, según me parece que manifestabas al decir que las grandes ciudades atacan a las pequeñas con arreglo a la ley de la naturaleza, porque son más poderosas y más fuertes, convencido de que son la misma cosa más poderoso, más fuerte y mejor, o bien es posible ser mejor y, al mismo tiempo, menos poderoso y más débil, o, por otra parte, ser más poderoso, pero ser peor, o bien es la misma definición la de mejor [d] y más poderoso? Explícame con claridad esto. ¿Es una misma cosa, o son cosas distintas más poderoso, mejor y más fuerte?

CAL. —Pues bien, te digo claramente que son la misma cosa.

SÓC. —¿No es cierto que la multitud es, por naturaleza, más poderosa que un solo hombre? Sin duda, ella le impone las leyes, como tú decías ahora.

CAL. —¿Cómo no?

SÓC. —Entonces, las leyes de la multitud son las de los más poderosos.

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿No son también las de los mejores? Pues los más poderosos [e] son, en cierto modo, los mejores, según tú dices.

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No son las leyes de éstos bellas por naturaleza, puesto que son ellos más poderosos?

CAL. —Sí.

SÓC. —Así pues, ¿no cree la multitud, como tú decías ahora, que lo justo es conservar la igualdad y que es más vergonzoso cometer [489a] injusticia que recibirla? ¿Es así o no? Y procura no ser atrapado aquí tú también por vergüenza. ¿Cree o no cree la multitud que lo justo es conservar la igualdad y no poseer uno más que los demás, y que más vergonzoso es cometer injusticia que recibirla? No te niegues a contestarme a esto, Calicles, a fin de que, si estás de acuerdo conmigo, mi opinión quede respaldada ya por ti, puesto que la comparte un hombre capaz de discernir.

CAL. —Pues bien, la multitud piensa así.

SÓC. —Luego no sólo por ley es más vergonzoso cometer injusticia que recibirla y se estima justo conservar la igualdad, sino también [b] por naturaleza. Por consiguiente, es muy posible que no dijeras la verdad en tus anteriores palabras, ni que me acusaras con razón, al decir que son cosas contrarias la ley y la naturaleza y que, al conocer yo esta oposición, obro de mala fe en las conversaciones y si alguien habla con arreglo a la naturaleza lo refiero a la ley, y si habla con arreglo a la ley lo refiero a la naturaleza.

CAL. —Este hombre no dejará de decir tonterías. Dime, Sócrates, ¿no te avergüenzas a tu edad de andar a la caza de palabras y de considerar como un hallazgo el que alguien se equivoque en un vocablo? [c] En efecto, ¿crees que yo digo que ser más poderoso es distinto de ser mejor? ¿No te estoy diciendo hace ya tiempo que para mí es lo mismo mejor y más poderoso? ¿O crees que digo que, si se reúne una chusma de esclavos y de gentes de todas clases, sin ningún valer, excepto quizá ser más fuertes de cuerpo, y dicen algo, esto es ley?

SÓC. —Bien, sapientísimo Calicles; ¿es eso lo que dices?

CAL. —Exactamente.

[d] SÓC. —Pues bien, afortunado amigo, también yo vengo sospechando hace tiempo que es a eso a lo que tú llamas más poderoso, y te pregunto porque deseo afanosamente saber con claridad lo que quieres decir. Pues, sin duda, tú no consideras que dos juntos son mejores que uno solo, ni a tus esclavos mejores que tú mismo porque sean más fuertes que tú. Sin embargo, di, comenzando de nuevo, ¿qué entiendes por los mejores, puesto que no son los más fuertes? Y, admirable Calicles, enséñame con más dulzura para que no me marche de tu escuela.

[e] CAL. —Te burlas, Sócrates.

SÓC. —Por Zeto,⁶⁹ Calicles, del cual te has servido ahora para dirigirme tantas ironías. Pero, vamos, ¿quiénes dices que son los mejores?

CAL. —Los más aptos.

SÓC. —¿No ves que tú mismo dices palabras, pero no explicas nada? ¿No vas a decir si llamas mejores y más poderosos a los de mejor juicio o a otros?

CAL. —Sí, por Zeus, a éstos me refiero exactamente.

[490a] SÓC. —En efecto, muchas veces una persona de buen juicio es más poderosa, según tus palabras, que innumerables insensatos y es preciso que éste domine y que los otros sean dominados, y que quien domina posea más que los dominados. Me parece que quieres decir esto —y no ando a la caza de palabras—, si dices que uno solo es más poderoso que un gran número de hombres.

CAL. —Pues esto es lo que digo. Sin duda, creo que eso es lo justo por naturaleza, que el mejor y de más juicio gobierne a los menos capaces y posea más que ellos.

[b] SÓC. —Deténte ahí; ¿qué irás a decir ahora? Supongamos que estamos en un mismo lugar, como ahora, muchas personas reunidas, que tenemos en común muchos alimentos y bebidas y que somos de todas las condiciones: unos fuertes, otros débiles, y que uno de nosotros es de mejor juicio acerca de esto por ser médico, pero que, como es natural, es más fuerte que unos y más débil que otros; ¿no es cierto que éste, por ser de

mejor juicio que nosotros, será mejor y más poderoso respecto a esto?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿Habrá de tener, entonces, más parte de estos alimentos [c] que nosotros, porque es mejor, o bien que, por tener el mando, es preciso que reparta todo, pero que en el consumo y empleo de ello para su propio cuerpo no tome en exceso, si no quiere sufrir daño, sino que tome más que unos y menos que otros, y si es precisamente el más débil de todos, no tendrá el mejor menos que todos? ¿No es así, amigo?

CAL. —Hablas de alimentos, de bebidas, de médicos, de tonterías. [d] Yo no digo eso.

SÓC. —¿Acaso no llamas mejor al de más juicio? Di sí o no.

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y no es preciso que el mejor tenga más?

CAL. —Pero no alimentos ni bebidas.

SÓC. —Ya comprendo. ¿Quizá vestidos, y es preciso que el tejedor más hábil tenga el manto más grande y que pasee con los vestidos más numerosos y bellos?

CAL. —¿De qué vestidos hablas?

SÓC. —Pues bien, respecto al calzado, es evidente que debe tener más el de más juicio para esto y el mejor. Quizás es preciso que el zapatero [e] ande llevando puesto más calzado y de mayor tamaño que nadie.

CAL. —¿Qué calzado es ése? Insistes en decir tonterías.

SÓC. —Pues si no te refieres a esto, quizá sea a esto otro; por ejemplo, el agricultor de buen juicio para el cultivo de la tierra y, además, bueno y honrado ¿no debe quizá tener más parte de las semillas y usar para sus terrenos la mayor cantidad posible de ellas?

CAL. —¿Siempre diciendo lo mismo, Sócrates!

SÓC. —No sólo lo mismo, Calicles, sino también sobre las mismas cosas.

CAL. —Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente [491a] de zapateros, cardadores, cocineros y médicos, como si nuestra conversación fuera acerca de esto.

SÓC. —Así pues, ¿no vas a decir acerca de qué cosas el más poderoso y de mejor juicio tiene con justicia mayor parte que los demás? ¿O, sin decirlo tú mismo, no permitirás que yo lo sugiera?

CAL. —Estoy diciéndolo desde hace tiempo. En primer lugar, hablo de los más poderosos, que no son los zapateros ni los cocineros, sino los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y el modo como [b] estaría bien administrada, y no solamente de buen juicio, sino además decididos, puesto que son capaces de llevar a cabo lo que piensan, y que no se desaniman por debilidad de espíritu.

SÓC. —¿Te das cuenta, excelente Calicles, de que no es lo mismo lo que tú me reprochas a mí y lo que yo te reprocho a ti? En efecto, tú aseguras que yo digo siempre las mismas cosas y me censuras por ello; yo por el contrario, te censuro porque jamás dices lo mismo sobre las mismas cosas, sino que primero has afirmado que los mejores y los más [c] poderosos son los más fuertes; después, que los de mejor juicio, y ahora, de

nuevo, vienes con otra definición: llamas más poderosos y mejores a los más decididos. Pero, amigo, acaba ya de decir a quiénes llamas realmente mejores y más poderosos y respecto a qué.

CAL. —Ya he dicho que a los de buen juicio para el gobierno de la ciudad y a los decididos. A éstos les corresponde regir las ciudades, y [d] lo justo es que ellos tengan más que los otros, los gobernantes más que los gobernados.

SÓC. —Pero ¿y respecto a sí mismos, amigo? ¿Se dominan o son dominados?

CAL. —¿Qué quieres decir?

SÓC. —Hablo de que cada uno se domine a sí mismo; ¿o no es preciso dominarse a sí mismo, sino sólo dominar a los demás?

CAL. —¿Qué entiendes por dominarse a sí mismo?

SÓC. —Bien sencillo, lo que entiende la mayoría: ser moderado y [e] dueño de sí mismo y dominar las pasiones y los deseos que le surjan.

CAL. —¡Qué amable eres, Sócrates! Llamas moderados a los idiotas.

SÓC. —¿Cómo? Todo el mundo puede darse cuenta de que no digo eso.

CAL. —Precisamente eso es lo que dices, Sócrates. Pues, ¿cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que yo te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos, sino, que, siendo [492a] los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo. Pero creo yo que esto no es posible para la multitud; de ahí que, por vergüenza, censuren a tales hombres, ocultando de este modo su propia impotencia; afirman que la intemperancia es deshonrosa, como yo dije antes, y esclavizan a los hombres más capaces por naturaleza y, como ellos mismos no pueden procurarse la plena satisfacción de sus [b] deseos, alaban la moderación y la justicia a causa de su propia debilidad. Porque para cuantos desde el nacimiento son hijos de reyes o para los que, por su propia naturaleza, son capaces de adquirir un poder, tiranía o principado, ¿qué habría, en verdad, más vergonzoso y perjudicial que la moderación y la justicia, si pudiendo disfrutar de sus bienes, sin que nadie se lo impida, llamaran para que fueran sus dueños a la ley, los discursos y las censuras de la multitud? ¿Cómo no [c] se habrían hecho desgraciados por la bella apariencia de la justicia y de la moderación, al no dar más a sus amigos que a sus enemigos, a pesar de gobernar en su propia ciudad? Pero, Sócrates, esta verdad que tú dices buscar es así: la molicie, la intemperancia y el libertinaje, cuando se les alimenta, constituyen la virtud y la felicidad; todas esas otras fantasías y convenciones de los hombres contrarias a la naturaleza son necedades y cosas sin valor.

SÓC. —Te entregas a la discusión, Calicles, con una noble franqueza. [d] En efecto, manifiestamente ahora estás diciendo lo que los demás piensan, pero no quieren decir. Por tanto, te suplico que de ningún modo desfallezcas a fin de que en realidad quede completamente claro cómo hay que vivir. Y dime, ¿afirmas que no se han de reprimir los deseos, si se quiere ser como se debe ser, sino que, permitiendo que se hagan lo más grandes que sea posible, hay que procurarles satisfacción de dondequiera que sea, y que

en esto consiste la virtud? [e]

CAL. —Eso afirmo, ciertamente.

SÓC. —Luego no es razonable decir que son felices los que no necesitan nada.

CAL. —De este modo, las piedras y los muertos serían felicísimos.

SÓC. —Sin embargo, es terrible la vida de los que tú dices. No me extrañaría que Eurípides dijera la verdad en estos versos:⁷⁰

¿quién sabe si vivir es morir
y morir es vivir?,

y que quizás en realidad nosotros estemos muertos. En efecto, he oído [493a] decir a un sabio que nosotros ahora estamos muertos, que nuestro cuerpo es un sepulcro⁷¹ y que la parte del alma en la que se encuentran las pasiones es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro. A esa parte del alma, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, cierto hombre ingenioso,⁷² quizá de Sicilia o de Italia, la llamó tonel, a causa de su docilidad y obediencia, y a [b] los insensatos los llamó no iniciados; decía que aquella parte del alma de los insensatos en que se hallan las pasiones, fijando la atención en lo irreprimido y descubierto de ella, era como un tonel agujereado, aludiendo a su carácter insaciable.⁷³ Éste, Calicles, al contrario que tú, expresa la opinión de que en el Hades —se refiere a lo invisible— tendrían el colmo de la desgracia los no iniciados y llevarían agua al tonel agujereado con un cedazo igualmente agujereado. Dice, en efecto, según [c] manifestaba el que me lo refirió, que el cedazo es el alma; y comparó el alma de los insensatos a un cedazo porque está agujereada, ya que no es capaz de retener nada por incredulidad y por olvido. Estas comparaciones son, probablemente, absurdas; sin embargo, dan a entender lo que yo deseo demostrarte, si de algún modo soy capaz de ello, para persuadirte a que cambies de opinión y a que prefieras, en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene. Pero ¿te persuado [d] en algo y cambias de opinión, en el sentido de que los moderados son más felices que los desenfrenados, o no vas a cambiar en nada, por más que te refiera otras muchas alegorías semejantes?

CAL. —Más verdad es lo último, Sócrates.

SÓC. —Veamos; voy a exponerte otra imagen procedente de la misma escuela que la anterior. Examina, pues, si lo que dices acerca de cada uno de los géneros de vida, el del moderado y el del disoluto, no sería tal como si hubiera dos hombres que tuviese cada uno de ellos muchos toneles, y los del primero estuviesen sanos y cabales, el uno [e] lleno de vino, el otro de miel, el otro de leche y otros muchos de otros varios líquidos, y que estos líquidos anduvieran escasos y sólo se pudiesen conseguir con muchas y arduas diligencias; este hombre, después de llenar los toneles, ni echaría ya más líquido en ellos, ni volvería a preocuparse, sino que quedaría tranquilo con respecto a ellos. Para el otro sujeto, sería posible adquirir los líquidos como para el primero, aunque también con dificultad; pero, teniendo sus recipientes [494a] agujereados y podridos, se vería obligado

a estarlos llenando constantemente, de día y de noche, o soportaría los más graves sufrimientos. Puesto que el género de vida de uno y otro es así, ¿acaso dices que el del disoluto es más feliz que el del moderado? ¿Consigo con estos ejemplos persuadirte a que admitas que la vida ordenada es mejor que la disoluta, o no lo consigo?

CAL. —No me persuades, Sócrates. Para el de los toneles llenos, ya no hay placer alguno, pues eso es precisamente lo que antes llamaba vivir como una piedra; cuando los ha llenado, ni goza ni sufre. Al contrario, [b] el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible.

SÓC. —¿No es preciso, si derrama mucho, que sea también mucho lo que sale y que sean grandes los orificios para los desagües?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —Tú hablas de la vida de un alcaraván,⁷⁴ pero no de la vida de un muerto ni de una piedra. Y dime, ¿quieres decir, por ejemplo, que es preciso tener hambre y, cuando se tiene hambre, comer?

CAL. —Sí, ciertamente.

SÓC. —¿Y tener sed y beber cuando se la tiene? [c]

CAL. —Sí, y tener todos los demás deseos y, al tenerlos y ser capaz de satisfacerlos, gozar y vivir felizmente.

SÓC. —Muy bien, amigo; continúa como empezaste y procura no ceder por vergüenza. Es preciso, según parece, que tampoco yo me contenga por vergüenza. Dime, en primer lugar, si tener sarna, rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose, es vivir felizmente.

CAL. —¡Qué absurdo eres, Sócrates, verdaderamente un orador [d] demagógico!

SÓC. —Pues así, Calicles, he desconcertado a Polo y a Gorgias y les he hecho avergonzarse; pero es seguro que tú no te desconciertas ni te avergüenzas, porque eres decidido. Pero, simplemente, responde.

CAL. —Digo, pues, que incluso el que se rasca puede vivir plácidamente.

SÓC. —Si puede vivir plácidamente, ¿puede vivir también felizmente?

CAL. —Sin duda.

[e] SÓC. —¿Si se rasca sólo la cabeza, o te sigo preguntando más? Piensa, Calicles, qué contestarás si te preguntan a continuación todas las cuestiones consiguientes a ésta. Y como resumen de ellas, ¿no es la vida de los disolutos terrible, vergonzosa y desgraciada? ¿O bien osarás decir que son felices si tienen abundantemente lo que desean?

CAL. —¿No te avergüenzas de llevar a tales extremos la conversación, Sócrates?

SÓC. —¿La llevo yo a este punto, amigo mío, o el que dice así, simplemente, que los que gozan, de cualquier modo que gocen, son felices, [495a] y no distingue qué placeres son buenos y qué otros son malos?⁷⁵ Pero di aún otra vez, ¿afirmas que son la misma cosa placer y bien, o hay algún placer que no es bueno?

CAL. —Para que no me resulte una contradicción si digo que son distintos, afirmo que son la misma cosa.

SÓC. —Destruyes, Calicles, las bases de la conversación, y ya no puedes buscar bien

la verdad conmigo si vas a hablar contra lo que piensas.

[b] CAL. —Pues también tú haces lo mismo, Sócrates.

SÓC. —Ciertamente, ni yo obro bien, si hago eso, ni tú tampoco. Pero, considera, Calicles, que quizás el bien no consista en gozar de cualquier modo, pues, si esto es así, resulta evidente que se producen todas las consecuencias vergonzosas que ahora he insinuado y otras muchas más.

CAL. —Según tú crees, Sócrates.

SÓC. —Pero ¿de verdad, Calicles, sostienes eso?

CAL. —Desde luego.

[c] SÓC. —¿Debemos, pues, examinarlo convencidos de que hablas en serio?

CAL. —Totalmente.

SÓC. —Sea; puesto que te parece así, contéstame con precisión.

¿Existe algo a lo que llamas ciencia?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No hablabas ahora también de cierta valentía que hay junto con la ciencia?

76

CAL. —Sí, hablaba.

SÓC. —¿No es cierto que hablabas de dos cosas al distinguir la valentía de la ciencia?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿Y qué? ¿El placer y la ciencia son lo mismo o son cosas distintas?

CAL. —Cosas distintas, sin duda, sapientísimo Sócrates. [d]

SÓC. —¿Y la valentía es distinta del placer?

CAL. —¿Pues cómo no?

SÓC. —Tratemos, pues, de recordar esto, que Calicles Acarneo⁷⁷ ha dicho que el placer y el bien son la misma cosa, y que la ciencia y la valentía son distintas entre sí y distintas del bien.

CAL. —Y que Sócrates de Alópece no está de acuerdo con nosotros. ¿O está de acuerdo?

SÓC. —No lo está; y creo que tampoco Calicles cuando se haya examinado [e] a sí mismo sinceramente. Porque, dime, ¿no consideras que los que viven felizmente experimentan lo contrario que los desgraciados?

CAL. —Sí.

SÓC. —Por tanto, si estas situaciones son contrarias entre sí, ¿no es preciso que suceda con ellas lo que con la salud y la enfermedad? Pues, sin duda, un hombre no está sano y enfermo al mismo tiempo, ni tampoco al mismo tiempo sale del estado de salud y del de enfermedad.

CAL. —¿Qué quieres decir?

SÓC. —Por ejemplo, examina separadamente la parte del cuerpo que quieras. ¿Se puede padecer la enfermedad de los ojos cuyo nombre [496a] es oftalmía?

CAL. —¿Cómo no?

SÓC. —Por supuesto que al mismo tiempo no pueden estar sanos los ojos.

CAL. —De ninguna manera.

SÓC. —¿Qué sucede cuando se cura la oftalmía? ¿También, entonces, se pierde la salud de los ojos y, finalmente, se sale al mismo tiempo del estado de salud y del de enfermedad?

CAL. —En modo alguno.

SÓC. —Esto resultaría, en mi opinión, sorprendente y absurdo, ¿no es cierto?

CAL. —Por completo. [b]

SÓC. —Más bien, creo yo, toma uno y pierde el otro alternativamente.

CAL. —Así es.

SÓC. —¿No sucede lo mismo con la fuerza y la debilidad?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y con la velocidad y la lentitud?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —También los bienes y la felicidad y sus contrarios, los males y la desgracia, ¿no se toman alternativamente y alternativamente se pierden?

CAL. —Evidentemente.

[c] SÓC. —Así pues, si encontramos dos cosas que se puedan perder y tener al mismo tiempo, es evidente que no podrían ser el bien y el mal. ¿Estamos de acuerdo en esto? Examínalo bien y contesta.

CAL. —Estoy completamente de acuerdo.

SÓC. —Volvamos a lo que hemos convenido antes. ¿Decías que tener hambre que es agradable, o penoso? Hablo del hambre en sí misma.

CAL. —Es penoso, pero comer cuando se tiene hambre es agradable.

[d] SÓC. —Ya comprendo; pero en todo caso el hecho de tener hambre es, en sí mismo, penoso, ¿no es así?

CAL. —Así es.

SÓC. —¿No lo es también tener sed?

CAL. —Y mucho.

SÓC. —Por tanto, ¿sigo preguntando más, o estás de acuerdo en que toda necesidad y todo deseo es penoso?

CAL. —Estoy de acuerdo; no preguntes.

SÓC. —Bien; pero ¿no afirmas que beber cuando se tiene sed es agradable?

[e] CAL. —Sí.

SÓC. —Y en el estado de que hablas, tener sed, ¿no es indudablemente doloroso?

CAL. —Sí.

SÓC. —Pero ¿no es el beber la satisfacción de esa necesidad y un placer?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No dices que en beber hay placer?

CAL. —Exactamente.

SÓC. —¿Cuando se tiene sed?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Con desazón por ella?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Adviertes, pues, la conclusión? Dices que se siente dolor y placer al mismo tiempo si se bebe teniendo sed. ¿O es que estas dos sensaciones no se producen en el mismo lugar y tiempo, sea del cuerpo, sea del alma, según prefieras, pues en mi opinión no hay diferencia? ¿Es así, o no?

CAL. —Así es.

SÓC. —Pero, no obstante, dices que es imposible ser al mismo tiempo feliz y desgraciado.

CAL. —Lo digo, ciertamente. [497a]

SÓC. —Y has admitido que es posible sentir placer y dolor al mismo tiempo.

CAL. —Eso parece.

SÓC. —Luego sentir placer no es ser feliz, ni sentir dolor ser desgraciado; por consiguiente, resulta el placer distinto del bien.

CAL. —No sé qué sofismas dices, Sócrates.

SÓC. —Sí lo sabes, pero finges no entender, Calicles; sigue aún adelante.

CAL. —¿Qué tontería vas a decir?

SÓC. —Para que conozcas cuán sabio eres tú que me amonestas. Al mismo tiempo que cesamos de tener sed, ¿no dejamos también de [b] sentir placer en beber?

CAL. —No sé qué estás diciendo.

GOR. —No obres así de ningún modo, Calicles; al contrario, responde también en favor nuestro, para que pueda acabarse la conversación.

CAL. —Siempre es Sócrates el mismo, Gorgias; pregunta pequeñeces sin valor y pone a uno en evidencia.

GOR. —¿Y qué te importa? No reside tu estimación de ningún modo en estas cuestiones; permite a Sócrates que argumente como quiera.

CAL. —Pregunta, pues, tú esas menudencias y mezquindades, puesto [c] que le parece bien a Gorgias.

SÓC. —Afortunado eres, Calicles, porque has sido iniciado en los grandes misterios⁷⁸ antes que en los pequeños; yo no creí que estuviera permitido; en todo caso, tomando la cuestión donde la dejaste, respóndeme si no cesa al mismo tiempo el tener sed y el sentir placer en beber.

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No se cesa también de tener hambre y de experimentar los demás deseos al mismo tiempo que cesan los placeres respectivos?

CAL. —Así es.

[d] SÓC. —¿No es cierto, pues, que al mismo tiempo cesan los dolores y los placeres?

CAL. —Sí.

SÓC. —Pero, sin embargo, no se dejan de tener al mismo tiempo los bienes y los males, según tú admitías antes; ¿no lo admites ahora?

CAL. —Sí, ¿y qué?

SÓC. —Que no son la misma cosa, amigo, los bienes y los placeres, ni lo son los

males y los dolores. Los unos se dejan de experimentar simultáneamente; los otros, no, puesto que son distintos. En efecto, ¿cómo podrían ser la misma cosa los placeres y los bienes o los dolores y los males? Pero, si quieres, examínalo también de este otro modo; yo [e] creo que ni aun así voy a estar de acuerdo contigo. Pon atención; ¿no llamas buenos a los buenos por la presencia de bondades, como bellos a aquellos en los que está presente la belleza?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y qué? ¿Llamas buenos a los insensatos y cobardes? Al menos, hace un momento, no; al contrario, llamabas buenos⁷⁹ a los decididos y a los de buen juicio. ¿O no llamas buenos a éstos?

CAL. —Sin ninguna duda.

SÓC. —¿Y qué? ¿Has visto alguna vez gozar a un niño insensato?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No has visto nunca gozar a un hombre insensato?

CAL. —Creo que sí. Pero ¿a qué viene eso?

[498a] SÓC. —A nada, pero responde.

CAL. —Sí, lo he visto.

SÓC. —¿Has visto sufrir y gozar a un hombre sensato?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y quiénes sienten más el gozo y la aflicción, los sensatos o los insensatos?

CAL. —Creo que no hay gran diferencia.

SÓC. —Esto es suficiente. En la guerra, ¿has visto alguna vez a un hombre cobarde?

CAL. —¿Cómo no?

SÓC. —¿Y qué? Al retirarse los enemigos, ¿quiénes te parece que se alegran más, los cobardes o los valientes?

CAL. —Me parece que unos y otros se alegran mucho; en todo caso, [b] apenas hay diferencia.

SÓC. —No importa. Así pues, ¿se alegran también los cobardes?

CAL. —Muchísimo.

SÓC. —También los insensatos, según parece.

CAL. —Sí.

SÓC. —Pero cuando se acercan los enemigos, ¿sufren solamente los cobardes o también los valientes?

CAL. —Unos y otros.

SÓC. —¿De igual modo?

CAL. —Más, quizá, los cobardes.

SÓC. —Y cuando se retiran los enemigos, ¿no se alegran más?

CAL. —Tal vez.

SÓC. —¿No es cierto, pues, que sufren y se alegran los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes, de manera aproximada, según [c] afirmas, pero más los cobardes que los valientes?

CAL. —Sí.

SÓC. —Pero, por otro lado, ¿los sensatos y los valientes no son buenos, y los cobardes y los insensatos, malos?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Luego sufren y gozan casi en la misma medida los buenos y los malos?

CAL. —Eso digo.

SÓC. —Así pues, ¿son casi igualmente buenos y malos los buenos y los malos? ¿O son incluso mejores los malos?

CAL. —Por Zeus, no sé lo que dices. [d]

SÓC. —¿No sabes que, según afirmas, los buenos son buenos por la presencia de bienes, y los malos, por la de males? ¿Y que los bienes son placeres y los males son dolores?

CAL. —Sí, lo sé.

SÓC. —¿Luego los que gozan tienen bienes, esto es, placeres, puesto que gozan?

CAL. —¿Cómo no?

SÓC. —¿No son buenos por la presencia de bienes los que gozan?

CAL. —Sí.

SÓC. —Y los que sufren ¿no tienen males, esto es, dolores?

CAL. —Así es.

SÓC. —¿Sostienes aún que por la presencia de males son malos los [e] malos, o ya no lo sostienes?

CAL. —Sí, lo sostengo.

SÓC. —En consecuencia, ¿son buenos los que gozan y malos los que sufren?

CAL. —Ciertamente.

SÓC. —Los que más, más, los que menos, menos, y los que igualmente, igualmente.

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No afirmas que gozan y sufren de modo aproximado los sensatos y los insensatos, los cobardes y los valientes, o incluso más aún los cobardes?

CAL. —Sí.

SÓC. —Reflexiona, pues, conmigo lo que resulta de nuestros razonamientos, [499a] pues dicen que es bello repetir y considerar dos y tres veces las cosas bellas. Decimos que son buenos el sensato y el valiente. ¿Es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y que son malos el insensato y el cobarde?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿Y, por otra parte, que es bueno el que goza?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y malo el que sufre?

CAL. —Forzosamente.

SÓC. —Pero ¿no decimos que sufren y gozan igualmente el bueno y el malo y, quizás, aún más el malo?

CAL. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, ¿no resulta el malo tan malo y tan bueno [b] como el

bueno o mejor aún que el bueno? ¿No son éstas y aquéllas de antes las conclusiones que se deducen cuando se afirma que son la misma cosa los placeres y los bienes? ¿No es forzoso esto, Calicles?

CAL. —Hace tiempo que te escucho, Sócrates, asintiendo a tus palabras y meditando que, aunque por broma se te conceda cualquier cosa, te agarras contento a ella como los niños. Como si tú creyeras que yo, o cualquier otro hombre, no juzgo que unos placeres son mejores y otros peores.

SÓC. —¡Ay, ay, Calicles! ¡Qué astuto eres! Me tratas como a un niño; [c] unas veces afirmas que las mismas cosas son de un modo y otras veces que son de otro, con el propósito de engañarme. Sin embargo, no pensé yo al principio que iba a ser engañado intencionadamente por ti, pues creí que eras amigo; pero la verdad es que me equivoqué y que, según parece, tengo, como dice el antiguo proverbio, que poner a mal tiempo buena cara y aceptar lo que tú me ofreces. Al parecer, lo que ahora dices es que unos placeres son buenos y otros, malos; ¿no es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Son, por lo tanto, buenos los placeres útiles y malos los [d] perjudiciales?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿No son útiles los que producen algún bien y malos los que producen algún daño?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Te refieres a placeres tales como aquellos de que acabamos de hablar con relación al cuerpo, los de la comida y la bebida?; y, de entre éstos, los que procuran salud al cuerpo o fuerza o cualquiera condición propia, ¿ésos son buenos, y los que producen lo contrario, malos?

CAL. —Ciertamente.

SÓC. —¿No son también los dolores, igualmente, unos buenos y [e] otros malos?

CAL. —¿Cómo no?

SÓC. —¿No hay, pues, que preferir y practicar los placeres buenos y los dolores buenos?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿Y no los malos?

CAL. —Claro que no.

SÓC. —En efecto, Polo y yo convinimos, si tú lo recuerdas, en que todo hay que hacerlo buscando el bien. ¿Acaso piensas también tú que el fin de todas las acciones es el bien y que es preciso hacer todas las demás cosas por el bien, y no éste por las demás cosas? ¿Añades el [500a] tercer voto a nuestra opinión?

CAL. —Sí.

SÓC. —Luego por el bien se debe hacer lo agradable y las demás cosas, pero no el bien por el placer.

CAL. —Exactamente.

SÓC. —¿Acaso todas las personas son capaces de distinguir qué placeres son buenos y qué otros son malos, o es preciso, en cada caso, un hombre experimentado?

CAL. —Es preciso un hombre experimentado.

SÓC. —Recordemos, pues, de nuevo, lo que yo decía⁸⁰ a Polo y a Gorgias. Decía, en efecto, si tú te acuerdas, que hay prácticas que conducen al placer procurando solamente éste y desconociendo lo que es [b] mejor y lo que es peor; otras, que distinguen lo bueno y lo malo. Entre las que conducen al placer coloqué la culinaria, rutina y no arte, y entre las conducentes al bien, el arte de la medicina. Y, por el dios de la amistad, Calicles, no creas que tienes que bromear conmigo ni me contestes contra tu opinión lo que se te ocurra, ni tampoco recibas mis palabras creyendo que bromeo, pues ya ves que nuestra conversación trata de lo [c] que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien, de este otro modo de vida dedicada a la [d] filosofía, sabiendo en qué este modo aventaja a aquél. Así pues, quizás es lo mejor, como ya he intentado antes, definirlos y, una vez definidos y puestos nosotros de acuerdo sobre si existen estos dos géneros de vida, examinar en qué se diferencian y cuál de los dos debe preferirse. Quizás aún no entiendes lo que digo.

CAL. —No, por cierto.

SÓC. —Te lo voy a decir con más claridad. Puesto que tú y yo hemos convenido que existen lo bueno y lo agradable, y que lo agradable es distinto de lo bueno, pero que hay una práctica de cada uno de ellos y un procedimiento de adquisición, por una parte la búsqueda del placer, por otra, la del bien... Pero dime, en primer lugar, si estás de [e] acuerdo en esto o no. ¿Estás de acuerdo?

CAL. —Sí.

SÓC. —Continuemos; respecto a lo que antes decía yo a éstos, dame también tu asentimiento, si es que entonces te pareció que decía la verdad. Decía, poco más o menos, que la culinaria no me parece un arte, sino una rutina, a diferencia de la medicina, y añadía que la medicina ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos, al contrario de la culinaria, que pone todo su cuidado en el placer, se dirige a este objeto sin [501a] ningún arte y, sin haber examinado la naturaleza ni la causa del placer, es, por así decirlo, completamente irracional y sin cálculo. Solamente guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele [b] suceder, por medio del cual procura los placeres. Así pues, examina en primer lugar si crees que estas palabras son acertadas y si hay también, respecto al alma, otras actividades semejantes, unas sistemáticas, con previsión de lo mejor con respecto al alma, otras que no se preocupan de esto, sino que, como en el cuerpo, buscan solamente de qué modo se puede procurar el placer de ella, sin examinar qué placer es mejor o peor, ni preocuparse de otra cosa que de causarle agrado, sea beneficioso, [c] sea perjudicial. Yo creo, Calicles, que sí existen estas actividades y afirmo que todo ello es adulación, se trate del cuerpo, del alma o de cualquier otra cosa cuyo placer se procure sin considerar lo beneficioso y lo perjudicial. ¿Eres tú del mismo parecer que yo acerca de esto o dices lo contrario?

CAL. —No, pero lo acepto, a fin de que termines esta conversación y para complacer también a Gorgias.

SÓC. —¿Y esta adulación se produce respecto a un alma sola, pero [d] no respecto a dos o a muchas?

CAL. —No, sino también con relación a dos y a muchas.

SÓC. —¿No es posible agradar al mismo tiempo a muchas almas reunidas sin preocuparse de lo que es mejor para ellas?

CAL. —Yo creo que sí.

SÓC. —¿Puedes, entonces, decir cuáles son las actividades que producen esto? Mejor aún, si quieres, voy a preguntarte, y si alguna de las que nombro te parece que es de las que lo consigue, dilo, y si te parece que no, di que no. En primer lugar, tocar la flauta ¿no te parece, Calicles, [e] que es una de las ocupaciones que busca sólo nuestro placer sin preocuparse de nada más?

CAL. —Me parece que sí.

SÓC. —¿No te parece también que buscan lo mismo todas las actividades semejantes, por ejemplo, tocar la cítara en los concursos?⁸¹

CAL. —Sí.

SÓC. —Y el entrenamiento de los coros⁸² y la composición de los ditirambos, ¿no te parece que están en el mismo caso? ¿Crees que Cinesias,⁸³ hijo de Melete, se preocupa de decir cosas que hagan mejores a los que las oyen, o solamente de lo que va a agradar a la multitud [502a] de espectadores?

CAL. —Esto es evidente, Sócrates, respecto a Cinesias.

SÓC. —¿Y su padre, Melete? ¿Crees que tenía en cuenta el bien cuando cantaba acompañado de la cítara? ¿O ni siquiera tenía en cuenta el placer, pues molestaba con los cantos a su auditorio? Pero piénsalo, ¿no crees que todo canto con acompañamiento de la cítara y la composición de los ditirambos han sido inventados para causar placer?⁸⁴

CAL. —Sí, lo creo.

[b] SÓC. —¿Y a qué aspira esa poesía grave y admirable, la tragedia? ¿Es sólo su propósito y su empeño, como tú crees, agradar a los espectadores o también esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes? ¿A cuál de estas dos tendencias responde, en tu opinión, la tragedia?

CAL. —Es evidente, Sócrates, que se dirige más al placer y a dar [c] gusto a los espectadores.

SÓC. —¿Y no decíamos ahora, Calicles, que esto es adulación?

CAL. —Ciertamente.

SÓC. —Continuemos; si se quita de toda clase de poesía la melodía, el ritmo y la medida, ¿no quedan solamente palabras?

CAL. —Forzosamente.

SÓC. —¿Y no se pronuncian estas palabras ante una gran multitud, ante el pueblo?

CAL. —Sí.

SÓC. —Luego la actividad poética es, en cierto modo, una forma de oratoria popular.

[d] CAL. —Así parece.

SÓC. —Por consiguiente, será oratoria popular de tipo retórico. ¿O no crees que se comportan como oradores los poetas en el teatro?

CAL. —Sí, lo creo.

SÓC. —Pues ahora hemos encontrado una forma de retórica que se dirige a una multitud compuesta de niños, de mujeres, de hombres libres y de esclavos, retórica que no nos agrada mucho porque decimos que es adulación.

CAL. —Sin duda.

SÓC. —Sigamos; ¿y qué es, a nuestro juicio, la retórica que se dirige [e] al pueblo ateniense y a los pueblos de otras ciudades, a los hombres libres? ¿Piensas tú que los oradores hablan siempre para el mayor bien, tendiendo a que los ciudadanos se hagan mejores por sus discursos, o que también estos oradores se dirigen a complacer a los ciudadanos y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si, por ello, les hacen mejores [503a] o peores?

CAL. —Tu pregunta no es sencilla, pues algunos pronuncian sus discursos inquietándose por el bien de los ciudadanos, pero otros son como tú dices.

SÓC. —Es suficiente. Pues si hay estas dos clases de retórica, una de ellas será adulación y vergonzosa oratoria popular; y hermosa, en cambio, la otra, la que procura que las almas de los ciudadanos se hagan mejores y se esfuerza en decir lo más conveniente, sea agradable o desagradable para los que lo oyen. Pero tú no has conocido jamás esta clase de retórica; o bien, si puedes citar algún orador de esta [b] especie, ¿por qué no me has dicho ya quién es?

CAL. —Por Zeus, no puedo nombrar a ninguno de los oradores, por lo menos de los actuales.

SÓC. —¿Y qué? ¿Entre los antiguos puedes citar alguno por el que los atenienses hayan tenido ocasión de hacerse mejores a partir de la primera vez que les dirigió la palabra, habiendo sido hasta entonces peores? Yo, ciertamente, no conozco a tal orador.

CAL. —¿Cómo? ¿No has oído decir que Temístocles fue un ciudadano [c] excelente, y lo mismo Cimón, Milcíades y este Pericles, muerto hace poco, a quien tú mismo has oído hablar?

SÓC. —Si es una virtud verdadera, Calicles, la que tú decías antes, la de saciar las propias pasiones y las de los demás, en ese caso tienes razón; pero si no es eso, sino lo que a continuación nos vimos obligados a reconocer, a saber, que el arte es satisfacer los deseos cuyo cumplimiento hace mejor al hombre y no los que, satisfechos, le hacen peor, ¿crees [d] que alguno de los que citas ha reunido estas condiciones?

CAL. —No sé qué decir.

SÓC. —Pues si buscas bien, hallarás respuesta. Veámoslo del modo siguiente, examinando poco a poco si alguno de ellos fue tal como decimos. Vamos, pues; el hombre bueno que dice lo que dice teniendo en cuenta el mayor bien, ¿no es verdad que no hablará al azar, sino poniendo su intención en cierto fin? Es el caso de todos los

demás artesanos; [e] cada uno pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar, sino procurando que tenga una forma determinada lo que está ejecutando. Por ejemplo, si te fijas en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada. [504a] Igualmente los demás artesanos y también los que hemos nombrado antes, los que cuidan del cuerpo, maestros de gimnasia y médicos, ordenan y conciertan, en cierto modo, el cuerpo. ¿Estamos de acuerdo en que esto es así o no?

CAL. —Sea así.

SÓC. —Luego ¿una casa con orden y proporción es buena, pero sin orden es mala?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No sucede lo mismo con una nave?

[b] CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y también con nuestros cuerpos?

CAL. —Desde luego.

SÓC. —¿Y el alma? ¿Será buena en el desorden o en cierto orden y concierto?

CAL. —Es preciso reconocer también esto, en virtud de lo dicho antes.

SÓC. —¿Y qué nombre se da en el cuerpo a lo que resulta del orden y la proporción?

CAL. —Quizás hablas de la salud y de la fortaleza.

[c] SÓC. —Precisamente. Pero ¿qué se produce en el alma a consecuencia del orden y de la proporción? Procura encontrar y decir el nombre, como lo has hecho en el cuerpo.

CAL. —¿Y por qué no lo dices tú mismo, Sócrates?

SÓC. —Pues, si te agrada más, lo diré yo. Por tu parte, si te parece acertado lo que digo, dame tu asentimiento; en caso contrario, refútame y no cedas. Yo creo que al buen orden del cuerpo se le da el nombre de «saludable», de donde se originan en él la salud y las otras condiciones de bienestar en el cuerpo. ¿Es así o no?

CAL. —Así es.

[d] SÓC. —Y al buen orden y concierto del alma se le da el nombre de norma y ley, por las que los hombres se hacen justos y ordenados; en esto consiste la justicia y la moderación. ¿Lo aceptas o no?

CAL. —Sea.

SÓC. —Así pues, ese orador de que hablábamos, el que es honrado y se ajusta al arte⁸⁵ dirigirá a las almas los discursos que pronuncie y todas sus acciones, poniendo su intención en esto, y dará lo que dé y quitará lo que quite con el pensamiento puesto siempre en que la justicia nazca en las almas de sus conciudadanos y desaparezca la injusticia, en que se produzca la moderación y se aleje la intemperancia y en que se arraigue [e] en ellas toda virtud y salga el vicio. ¿Estás de acuerdo o no?

CAL. —Estoy de acuerdo.

SÓC. —En efecto, ¿qué utilidad hay, Calicles, en dar a un cuerpo enfermo y en mal estado muchos alimentos, las más agradables bebidas o cualquier otra cosa, todo lo cual

en ocasiones no le aprovechará, según el recto juicio, más que el carecer de ello, y aun le será menos provechoso? ¿Es así?

CAL. —Sea.

SÓC. —No creo, pues, que sea ventajoso para un hombre vivir con [505a] el cuerpo en mísero estado, porque ello es tanto como vivir miserablemente. ¿No es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y no es cierto que los médicos, ordinariamente, permiten a un hombre sano satisfacer sus deseos, por ejemplo, comer o beber cuanto quiera, si tiene hambre o sed, pero al enfermo no le permiten casi nunca saciarse de lo que desea? ¿Estás también de acuerdo en esto?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿No sucede lo mismo respecto al alma, amigo? Mientras [b] esté enferma, por ser insensata, inmoderada, injusta e impía, es necesario privarla de sus deseos e impedirle que haga otras cosas que aquellas por las que pueda mejorarse. ¿Asientes o no?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Porque así es mejor para el alma misma?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —Pero privarla de lo que desea, ¿no es reprenderla?

CAL. —Sí.

SÓC. —Luego la reprensión es mejor para el alma que el desenfreno, al que tú considerabas mejor antes.

CAL. —No sé lo que dices, Sócrates; dirige tus preguntas a otro. [c]

SÓC. —Este hombre no soporta que se le haga un beneficio, aunque se trate de lo que estamos hablando, de ser reprendido.

CAL. —No me interesa absolutamente nada de lo que dices, y te he contestado por complacer a Gorgias.

SÓC. —Bien. ¿Y qué vamos a hacer? ¿Dejamos la conversación a medias?

CAL. —Tú sabrás.

SÓC. —Pues dicen que no es justo dejar a medias ni aun los cuentos, sino que hay que ponerles cabeza, para que no anden de un lado a otro [d] descabezados. Por consiguiente, contesta también a lo que falta para que nuestra conversación tome cabeza.

CAL. —¡Qué tenaz eres, Sócrates! Si quieres hacerme caso, deja en paz esta conversación o continúa con otro.

SÓC. —¿Qué otro quiere continuarla? No debemos dejar la discusión sin terminar.

CAL. —¿No podrías completarla tú solo, bien con una exposición seguida, bien preguntándote y contestándote tú mismo?

[e] SÓC. —Para que se me aplique la frase de Epicarmo⁸⁶ que yo solo sea capaz de decir *lo que antes decían dos*. Sin embargo, parece absolutamente preciso. Hagámoslo así; yo creo necesario que todos porfiemos en saber cuál es la verdad acerca de lo que estamos tratando y cuál el error, pues es un bien común a todos el que esto llegue a ser claro. [506a] Voy a continuar según mi modo de pensar; pero si a alguno de vosotros le parece que yo me concedo lo que no es verdadero, debe tomar la palabra y refutarme.

Tampoco yo hablo con la certeza de que es verdad lo que digo, sino que investigo juntamente con vosotros; por consiguiente, si me parece que mi contradictor manifiesta algo razonable, seré el primero en aceptar su opinión. No obstante, digo esto por si creéis que se debe llevar hasta el fin la conversación; pero si no queréis, dejémosla ya y vayámonos.

GOR. —Yo creo, Sócrates, que no debemos irnos todavía, sino que tú [b] tienes que terminar este razonamiento; me parece que los demás piensan lo mismo. En cuanto a mí, deseo oírte discurrir sobre lo que queda.

SÓC. —Por mi parte, Gorgias, hubiera conversado gustosamente con este Calicles hasta que le hubiera devuelto el pasaje de Anfión a cambio del de Zeto⁸⁷, pero puesto que tú, Calicles, no quieres terminar conmigo la discusión, al menos escúchame e interrumpe, si te parece [c] que digo algo que no sea verdad; y si me refutas, no me irritaré contigo, como tú conmigo, sino que te inscribiré como mi mayor bienhechor.

CAL. —Habla tú solo, amigo, y termina.

SÓC. —Así pues, escúchame; voy a resumir la discusión desde el principio. ¿Acaso lo agradable y lo bueno son lo mismo? —No son lo mismo, según Calicles y yo hemos convenido. —¿Se debe hacer lo agradable a causa de lo bueno o lo bueno a causa de lo agradable?—Lo agradable a causa de lo bueno. —Pero ¿no es agradable aquello cuya presencia nos agrada y bueno aquello con cuya presencia somos [d] buenos? —Sin duda. —Sin embargo, ¿no somos buenos nosotros y todo lo que es bueno por la presencia de cierta cualidad? —Me parece que es forzoso, Calicles. —Por otra parte, la condición propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte que ha sido asignado a cada uno de ellos. ¿Es esto así? —Yo afirmo que sí. —Luego la condición propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden? —Yo diría que sí. —Así pues, [e] ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que lo hace bueno? —Esa es mi opinión. —Y el alma que mantiene el concierto que le es propio, ¿no es mejor que el alma desordenada? —Necesariamente. —Y sin duda, la que conserva este concierto ¿no es concertada? —¿Cómo no ha de serlo? —Pero el alma bien concertada, ¿no es moderada? —Necesariamente. —Luego un alma moderada es [507a] buena. Yo no puedo decir nada frente a esto, amigo Calicles; pero si tú tienes algo que decir, infórmame.

CAL. —Sigue hablando, amigo.

SÓC. —Pues digo que si el alma moderada es buena, la que se encuentra en situación contraria es mala y ésta es la que llamamos insensata y desenfrenada. —Así es, sin duda. —Y, además, el hombre moderado obra convenientemente con relación a los dioses y a los hombres, pues no sería sensato si hiciera lo que no se debe hacer. —Es preciso que [b] sea así. —Y, sin duda, si obra convenientemente respecto a los hombres, obra con justicia, y si respecto a los dioses, con piedad; y el que obra justa y piadosamente por fuerza ha de ser justo y piadoso. —Así es. —Y, además, también decidido, pues no es propio de un hombre moderado buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombres, placeres o dolores, debe

buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantenerse con firmeza donde es necesario; [c] por consiguiente, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal;⁸⁸ este hombre es precisamente todo lo contrario del moderado, es el desenfrenado al que tú alababas.

»En todo caso, yo establezco esto así y afirmo que es verdad; y si es verdad, el que quiera ser feliz debe buscar y practicar, según parece, la [d] moderación y huir del libertinaje con toda la diligencia que pueda, y debe procurar, sobre todo, no tener necesidad de ser castigado; pero si él mismo o algún otro de sus allegados o un particular o la ciudad necesita ser castigado, es preciso que se le aplique la pena y sufra el castigo si quiere llegar a ser feliz. Éste es, en mi opinión, el fin que se debe tener ante los ojos y, concentrando en él todas las energías de uno [e] mismo y las del Estado, obrar de tal modo que la justicia y la moderación acompañen al que quiere ser feliz, sin permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo que es un mal inacabable, llevar una vida de bandido. Pues un hombre así no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia, y el que no es capaz de convivencia tampoco lo es de amistad. Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los [508a] hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición, porque descuidas la geometría. Y bien, o tenemos que refutar [b] el razonamiento de que los felices son felices por la adquisición de la justicia y de la moderación, y los desgraciados son desgraciados por la adquisición de la maldad, o, si esta opinión es verdadera, hay que considerar cuáles son las consecuencias. Con ello convienen, Calicles, todas aquellas afirmaciones anteriores a propósito de las cuales me preguntabas si hablaba en serio⁸⁹ cuando decía que es necesario acusarse uno a sí mismo, a un hijo o a un amigo, si se comete algún delito, y que para éste se debe usar la retórica. Por consiguiente, lo que tú creías que Polo había aceptado por vergüenza era verdadero, a saber, que cometer [c] injusticia es tanto peor que sufrirla porque es más deshonesto; y también que quien tiene el propósito de ser realmente orador ha de ser justo y concedor de lo justo; conclusión que, a su vez, decía Polo⁹⁰ que Gorgias había aceptado por vergüenza.

»Ya que esto es así, examinemos qué es, en realidad, lo que me censuras; si es válida o no la afirmación de que, en efecto, yo no soy capaz de defenderme a mí mismo ni a ninguno de mis amigos y allegados, ni de librarlos de los más graves peligros, sino que, como los privados de derechos ciudadanos, estoy a merced del que quiera, si gusta, abofetearme (tomo esta fogosa expresión de tu discurso), [d] despojarme de mis bienes, desterrarme de la ciudad o, por último, condenarme a muerte, y de que

esa situación es la más deshonrosa conforme a tus palabras.

»Mi opinión ya la he expresado muchas veces, pero nada impide decirla una vez más. Niego, Calicles, que ser abofeteado injustamente sea lo más deshonroso, ni tampoco sufrir una amputación en el cuerpo o en la bolsa; al contrario, es más vergonzoso y peor golpear o amputar [e] mi cuerpo o mis bienes, y también robarme, reducirme a la esclavitud, robar en mi casa con fractura y, en una palabra, hacer algún daño a mi persona o a mis bienes es peor y más vergonzoso para el que lo comete que para mí que lo sufro. Estas afirmaciones que, tal como yo las mantengo, nos han resultado evidentes antes, en la discusión precedente, están unidas y atadas, aunque sea un poco rudo decirlo, con razonamientos de hierro y de acero, por lo menos, según se puede pensar. Si [509a] no consigues desatarlos tú u otro más impetuoso que tú no es posible hablar con razón sino hablando como yo lo hago, pues mis palabras son siempre las mismas, a saber: que ignoro cómo son estas cosas, pero, sin embargo, sé que ninguno de aquellos con los que he conversado, como en esta ocasión con vosotros, ha podido hablar de otro modo sin resultar ridículo. En todo caso, yo establezco otra vez que esto es así; y si es así, y la injusticia es el mayor mal para el que la comete, y si el cometerla [b] y no pagar la pena es mal aún mayor, si ello es posible, que ese mal tan grande, ¿cuál sería el auxilio que, de no poder prestárselo a sí mismo, haría al hombre verdaderamente digno de risa? ¿No es acaso aquel que puede apartar de nosotros el más grave daño? Por tanto, no poder prestarse a sí mismo o a los amigos o allegados esta clase de auxilio es, forzosamente, la mayor vergüenza; viene en segundo lugar el auxilio que corresponde a un daño de segundo orden; en tercero, el que corresponde [c] a un daño de tercer orden, y así sucesivamente; en relación con la magnitud del daño está el decoro que trae el poder prestar el auxilio, y la vergüenza de no poder prestarlo. ¿Es así o de otro modo, Calicles?

CAL. —Así es.

SÓC. —Considerados estos dos males, cometer injusticia y sufrirla, decimos que el mayor mal es cometerla y el menor, sufrirla. ¿Con qué medios podría un hombre ampararse a sí mismo, de manera que posea [d] estos dos remedios, el que le aparta de cometer injusticia y el que lo libra de sufrirla? ¿Es el poder o la voluntad? Quiero decir lo siguiente: ¿si tiene el deseo de no sufrir injusticia no la sufrirá, o sólo dejará de sufrirla en el caso de que se procure un poder que le libre de este mal?

CAL. —Es evidente que si se procura un poder.

SÓC. —¿Y respecto a cometer injusticia? ¿El no querer cometerla le asegura de que no la cometerá, o también para esto es preciso que se [e] procure algún poder y cierto arte, de manera que, si no lo aprende y ejercita, cometerá injusticia? ¿Por qué no me respondes a esto, Calicles? ¿Crees o no que nos hemos visto forzados por la razón Polo y yo, en la conversación anterior, cuando nos pusimos de acuerdo en que nadie obra mal voluntariamente, sino que todos los que obran injustamente lo hacen contra su voluntad?

[510a] CAL. —Sea así, Sócrates, a fin de que termines la conversación.

SÓC. —Luego también, según parece, es preciso adquirir cierto poder y cierto arte para ello, a saber, para no cometer injusticia.

CAL. —Sin duda.

SÓC. —¿Cuál es, pues, el arte que prepara para no sufrir injusticia o sufrirla en grado mínimo? Considera si te parece el mismo que me parece a mí. Yo creo que es el siguiente: o es preciso gobernar uno mismo en la ciudad o tener el poder absoluto o ser amigo del gobierno existente.

CAL. —¿Ves, Sócrates, cómo estoy dispuesto a alabarte si dices algo [b] razonable? Me parece muy bien lo que has dicho.

SÓC. —Examina si también lo que voy a decir te parece bien. Creo que es amigo de otro en el mayor grado posible, como dicen los antiguos y los sabios, el semejante de su semejante. ¿No lo crees tú también?

CAL. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, donde mande un tirano feroz e ineducado, si hay en la ciudad alguien mucho mejor que él, ¿no le temerá, de [c] cierto, el tirano, sin poder ser jamás sinceramente amigo suyo?

CAL. —Así es.

SÓC. —Y si hay alguien mucho peor, tampoco el tirano será su amigo, pues lo despreciará y jamás se interesará por él como por un amigo.

CAL. —También esto es verdad.

SÓC. —No queda, pues, más amigo digno de mención para él que el de sus mismas costumbres, el que alaba y censura lo mismo que él alaba y censura, y está dispuesto a dejarse mandar y a someterse a él. Éste es el que tendrá gran poder en esa ciudad y nadie le dañará impunemente. [d] ¿No es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —Así pues, si en esa ciudad algún joven meditara: «¿De qué modo alcanzaría yo gran poder y quedaría a cubierto de toda injusticia?», tendría, según parece, este camino: acostumbrarse ya desde joven a alegrarse y disgustarse con las mismas cosas que su dueño y procurar hacerse lo más semejante a él. ¿No es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —Por tanto, éste habrá conseguido plenamente en la ciudad que no se le haga injusticia y habrá alcanzado gran poder, según vuestra [e] opinión.

CAL. —Exactamente.

SÓC. —Pero ¿habrá conseguido también no cometer injusticia? ¿O bien estará muy lejos de ello, puesto que es semejante a su dueño, que es injusto, y él tiene gran poder al lado de éste? Yo creo que, por el contrario, esta situación le permitirá cometer el mayor número de injusticias sin sufrir castigo. ¿Es así?

CAL. —Así parece.

SÓC. —Por consiguiente, a éste le sobrevendrá el mayor mal, puesto [511a] que su alma es perversa y está corrompido por la imitación de su dueño y por el poder.

CAL. —No sé cómo cambias siempre de arriba abajo los razonamientos, Sócrates; ¿o no sabes que el que imita al tirano matará, si quiere, al que no le imita y lo despojará de sus bienes?

SÓC. —Lo sé, amigo Calicles, a menos que sea sordo, por oírtelo [b] decir a ti

muchas veces⁹¹ y, antes que a ti, a Polo y a casi todos los habitantes de Atenas; pero escúchame ahora tú; digo que lo matará, si quiere, pero matará un malvado a un hombre bueno y honrado.

CAL. —¿Y no es esto precisamente lo irritante?

SÓC. —No lo es, por lo menos para un hombre sensato, según demuestra nuestra conversación. ¿O crees tú que un hombre debe buscar, sobre todo, el medio de vivir el mayor tiempo posible y ejercitar esas artes que nos van salvando sucesivamente de los peligros, como la que tú [c] me invitas a practicar, la retórica que nos saca a bien en los tribunales?

CAL. —Sí, por Zeus, y sin duda te doy un buen consejo.

SÓC. —Pero ¿qué, amigo? ¿También el arte de nadar es a tu juicio respetable?

CAL. —No, por Zeus.

SÓC. —Y, sin embargo, también salva a los hombres de la muerte cuando se encuentran en tal situación que es preciso este conocimiento. [d] Pero si te parece deleznable, voy a citar otro de mayor importancia: la navegación, arte que no sólo salva las vidas de los más graves peligros, sino también los cuerpos y los bienes, como la retórica. También este arte es humilde y modesto y no adopta una actitud orgullosa como si hiciera algo magnífico, sino que, llevando a cabo lo mismo que la oratoria forense, si nos trae a salvo desde Egina, cobra, según creo, dos óbolos; si desde Egipto o desde el Ponto, por este gran beneficio [e] de haber salvado lo que acabo de decir, nuestra vida, nuestros hijos, bienes y mujeres, al desembarcar en el puerto nos cobra, como máximo, dos dracmas; y el que posee este arte y ha llevado a cabo estas cosas, ya en tierra, se pasea por la orilla del mar junto a su nave con aspecto modesto. Porque, en mi opinión, este hombre sabe reflexionar que es imposible conocer a quiénes de sus compañeros de navegación ha hecho un beneficio evitando que se hundieran en el mar y a quiénes [512a] ha causado un daño, ya que tiene la certeza de que no salieron de su nave en mejor estado que cuando entraron, ni en cuanto al cuerpo ni en cuanto al alma. Así pues, reflexiona él que si un hombre atacado por enfermedades graves e incurables no se ha ahogado, éste es un desgraciado por no haber muerto y no ha recibido de él ningún beneficio, y que si alguno tiene en el alma, parte más preciosa que el cuerpo, muchos males incurables, a ése no le conviene vivir, ni le hace él un beneficio al salvarlo del mar, de un juicio o de cualquier otro peligro, [b] pues sabe que para un hombre malvado no es lo mejor vivir, ya que es forzoso que viva mal.

»Por esta razón, no es costumbre que el piloto de una nave se ufane, a pesar de que nos salva la vida, ni tampoco, admirable Calicles, que lo haga el constructor de máquinas de guerra, que a veces puede salvar cosas de no menor importancia, no digamos ya que un piloto, sino que un general o cualquier otra persona, pues en ocasiones salva ciudades enteras. ¿Te parece que está al mismo nivel que el orador de [c] foro? Y, sin embargo, Calicles, si quisiera hablar como vosotros, ensalzando su profesión, os anegaría con sus frases, hablándoos y exhortándoos a haceros constructores de máquinas porque las demás profesiones no son nada; ciertamente hallaría razones apropiadas que decir. Pero, no obstante, tú por eso no le desprecias menos a él y su arte y le llamarías «constructor

de máquinas», como un insulto; no consentirías en casar a tu hija con un hijo suyo, ni tú te casarías con su hija. Sin embargo, vistos los motivos por los que ensalzas tu ocupación, ¿con qué fundamento razonable despreciarías al constructor de máquinas y a los otros de los que hablaba ahora? Yo sé que vas a decir que eres [d] mejor y de mejor linaje. Pero si ser mejor no es lo que yo digo, sino que la virtud en sí misma consiste en salvarse uno mismo y salvar lo suyo, comoquiera que uno sea, resulta ridículo tu desprecio del constructor de máquinas, del médico y de cuantos ejercen todas las demás artes que han sido creadas para preservarnos de los peligros.

»Pero, amigo mío, mira si lo generoso y lo bueno no es algo distinto del preservar a los demás de los peligros y preservarse uno mismo de ellos. Pues, ciertamente, el vivir mucho o poco tiempo no debe [e] preocupar al que, en verdad, es hombre, ni debe éste tener excesivo apego a la vida, sino que, remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres,⁹² que dicen que nadie puede evitar su destino, debe seguidamente examinar de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva, si por ventura lo conseguirá adaptándose al sistema político del país en que habite, y en ese [513a] caso es preciso que tú ahora te hagas lo más semejante posible al pueblo ateniense, si quieres serle agradable y tener gran poder en la ciudad. Considera, amigo, si esto es útil para ti y para mí, no sea que nos suceda lo que, según dicen, sucede a las mujeres tesalias que hacen descender a la luna,⁹³ esto es, que la posesión de este poder en la ciudad sea al precio de lo más querido. Si tú crees que algún hombre puede enseñarte un arte tal que te haga poderoso en esta ciudad, aunque [b] seas distinto de los que gobiernan, sea en mejor, sea en peor, estás equivocado, Calicles, según yo creo. En efecto, no es suficiente la imitación, sino que tienes que ser por naturaleza igual a ellos, si quieres hacer algo auténtico para adquirir la amistad del pueblo de Atenas y también, por Zeus, la amistad de Demo, hijo de Pirilampes. Así pues, el que te haga igual a ellos te hará también, como tú deseas, político y orador, porque a todos los hombres les alegra que se hable con arreglo a su pensamiento y se irritan por lo contrario; a no ser que tú digas [c] otra cosa, querido amigo. ¿Tienes algo que decir a esto, Calicles?

CAL. —No sé por qué, me parece que tienes razón, Sócrates; pero me sucede lo que a la mayoría, no me convengo del todo.

SÓC. —El amor del pueblo, sin duda, Calicles, arraigado en tu alma me hace frente; pero si examinamos repetidamente y mejor estas [d] mismas cuestiones, te convencerás. Recuerda que hemos establecido dos procedimientos⁹⁴ para cultivar cada una de estas dos cosas, el cuerpo y el alma; uno consiste en vivir para el placer; el otro, en vivir para el mayor bien, sin ceder al agrado, sino, al contrario, luchando con energía. ¿No es ésta la distinción que hemos hecho antes?

CAL. —Exactamente.

SÓC. —Luego uno de estos procedimientos, el que busca el placer, es innoble y nada más que pura adulación; ¿es cierto?

[e] CAL. —Lo concedo, si tú lo deseas.

SÓC. —El otro procura que alcance la mayor perfección lo que cultivamos, sea el cuerpo, sea el alma.

CAL. —Sin duda.

SÓC. —Por consiguiente, ¿no debemos intentar atender a la ciudad y a los ciudadanos de manera que los mejoremos en el mayor grado posible? Pues sin esto, según hemos visto antes, no tiene ninguna [514a] utilidad el proporcionarles algún otro beneficio, si falta la recta y honrada intención de los llamados a adquirir grandes riquezas, algún gobierno sobre alguien o cualquier otra clase de poder. ¿Debemos establecer que es así?

CAL. —Desde luego, si es tu gusto.

SÓC. —Sí, en efecto, tú y yo nos exhortáramos recíprocamente para ocuparnos de los asuntos públicos en las edificaciones: las grandes construcciones de murallas, arsenales y templos, ¿no sería preciso que nos examinásemos nosotros mismos y nos pusiéramos a prueba, en primer [b] lugar, sobre si conocemos o no el arte de la edificación y con quién lo hemos aprendido? ¿Sería preciso o no?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —En segundo lugar, sería necesario considerar si en alguna ocasión hemos construido algún edificio particular para algún amigo o para nosotros y si este edificio es bello o feo; en el caso de que, en estas indagaciones, halláramos que nuestros maestros han sido hábiles y famosos [c] y que nosotros hemos construido muchos y bellos edificios, primero bajo su dirección y después solos, cuando ya nos habíamos separado de ellos, sólo en estas condiciones podríamos, con buen sentido, emprender las obras públicas; pero si no pudiéramos nombrar ningún maestro, ni mostrar ningún edificio, o mostrar muchos sin mérito, entonces sería insensato, sin duda, emprender las edificaciones públicas y exhortarnos recíprocamente a ello. ¿Debemos decir que estas palabras [d] son razonables o no?

CAL. —Sí, desde luego.

SÓC. —Y así sucede con todo. Si, por ejemplo, intentáramos ejercer un servicio público y nos animáramos recíprocamente en la creencia de que somos médicos capaces, sin duda nos examinaríamos el uno al otro. Veamos, por los dioses, dirías tú, ¿cómo anda de salud el propio Sócrates? ¿Ya alguna otra persona, esclavo o libre, ha vencido la enfermedad por intervención suya? Igualmente yo, sin duda, examinaría otras cosas semejantes acerca de ti, y si halláramos que por [e] nuestra intervención no se había curado nadie, ni forastero ni ciudadano, ni hombre ni mujer, por Zeus, Calicles, ¿no sería, en verdad, ridículo llegar a tal grado de insensatez que, antes de haber hecho en privado numerosas pruebas, con el éxito que fuese, y antes de rectificar muchas veces y ejercitar suficientemente el arte, intentáramos, como dice el proverbio, aprender la cerámica fabricando una tinaja⁹⁵ y tratáramos de ejercer un cargo público y exhortáramos a ello a otros que están en las mismas condiciones? ¿No te parece absurdo obrar de este modo?

CAL. —Sí. [515a]

SÓC. —Pues ahora, excelente amigo, puesto que tú has empezado hace poco a ocuparte de los negocios públicos, y puesto que me invitas a mí a ello y me censuras porque no lo hago, ¿no nos examinaremos uno a otro preguntándonos: veamos, ha hecho

ya Calicles mejor a algún ciudadano? ¿Hay alguno que, habiendo sido antes malvado, injusto, desenfrenado e insensato, por intervención de Calicles se haya hecho bueno y honrado, sea forastero o ciudadano, esclavo o libre? Dime, si te preguntan esto, Calicles, ¿qué responderás? ¿A quién dices [b] que has mejorado con tu compañía? ¿Por qué no te decides a contestar, si en realidad tienes alguna obra de cuando aún eras particular, antes de dedicarte a la política?

CAL. —Eres discutidor, Sócrates.

SÓC. —Pues no te pregunto por afán de disputar, sino porque deseo saber de qué modo crees, realmente, que se debe tomar parte en la vida pública entre nosotros. ¿O te vas a ocupar de otra cosa cuando llegues al gobierno de la ciudad y no, sobre todo, de que los ciudadanos [c] seamos lo mejor posible? ¿No hemos convenido repetidas veces que éste es el deber del político? ¿Lo hemos convenido o no? Responde. «Sí, lo hemos convenido», contesto en tu nombre. Pues bien, si esto es lo que un hombre bueno debe procurar a su ciudad, recordando lo dicho, dime si te sigue pareciendo que han sido buenos ciudadanos [d] aquellos que citabas hace poco: Pericles, Cimón, Milcíades y Temístoclés.

CAL. —Desde luego que sí.

SÓC. —Así pues, si han sido buenos, es evidente que cada uno de ellos haría a los ciudadanos mejores de lo que eran antes. ¿Hacían esto o no?

CAL. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, cuando Pericles empezó a hablar al pueblo, ¿no eran los atenienses peores que cuando pronunció sus últimos discursos?

CAL. —Tal vez.

SÓC. —No vale decir «tal vez», excelente Calicles, porque ello es de necesidad, según lo que hemos convenido, si de verdad él era un buen ciudadano.

[e] CAL. —¿Qué quieres decir?

SÓC. —Nada, pero dime, además, si la opinión general es que los atenienses se han mejorado por obra de Pericles o, por el contrario, que han sido corrompidos por él. Pues yo oigo decir que Pericles ha hecho a los atenienses perezosos, cobardes, charlatanes y avariciosos tras haber establecido por vez primera estipendios para los servicios públicos.⁹⁶

CAL. —Eso se lo oyes decir a los de las orejas rasgadas.⁹⁷

SÓC. —Pero esto no lo he oído, sino que sé con certeza, lo mismo que tú, que al principio Pericles gozó de gran reputación y que los atenienses, cuando eran malos, no votaron contra él ninguna sentencia infamante; pero después que por obra suya se hicieron buenos y honrados, [516a] ya al final de su vida, lo condenaron por malversación y faltó poco para que lo castigarán con la muerte, evidentemente porque, en opinión de ellos, era un mal ciudadano.⁹⁸

CAL. —¿Y qué? ¿Por esta razón era malo Pericles?

SÓC. —Por lo menos, al obrar de este modo un encargado de cuidar asnos, caballos y bueyes, parecería malo si cuando los tomó no le coceaban, corneaban ni mordían, y él dejó que se acostumbraran a hacer cerrilmente todas estas cosas; ¿no te parece malo

todo guardián [b] de animales que tomándolos mansos los hace más cerriles que cuando los tomó? ¿Te parece malo o no?

CAL. —Te diré que sí para darte gusto.

SÓC. —Pues bien, compláceme también respondiendo a esto: ¿la especie humana es o no una especie animal?

CAL. —¿Cómo no?

SÓC. —¿No eran hombres los que tenía bajo su cuidado Pericles?

CAL. —Sí.

SÓC. —¿Y qué? ¿No era preciso, según antes hemos convenido, que, por su intervención, éstos se hicieran más justos de lo que antes [c] eran, si es verdad que él, que los gobernaba, era un buen político?

CAL. —Ciertamente.

SÓC. —Y bien, los justos son de ánimo pacífico, según dijo Homero.⁹⁹ ¿Qué dices tú? ¿No piensas lo mismo?

CAL. —Sí.

SÓC. —Pero, sin embargo, Pericles los hizo más irritables de lo que eran cuando los tomó por su cuenta, y esto contra él mismo, contra quien menos hubiera deseado.

CAL. —¿Quieres que te diga que estoy de acuerdo?

SÓC. —Sí, si crees que digo verdad.

CAL. —Pues de acuerdo.

SÓC. —Y si los hizo más irritables, ¿no los hizo también más injustos y peores?

CAL. —De acuerdo también. [d]

SÓC. —Por consiguiente, Pericles no era un buen político, según este razonamiento.

CAL. —No, en tu opinión.

SÓC. —Por Zeus, tampoco en la tuya, ateniéndonos a lo que has admitido. Ahora, háblame de Cimón;¹⁰⁰ aquellos que tenía a su cargo ¿no le condenaron al ostracismo, a fin de no oír su voz durante diez años? ¿No hicieron lo mismo con Temístocles y lo castigaron, además, con el destierro? ¿No decidieron arrojar al *báratro*¹⁰¹ a Milcíades, el vencedor [e] de Maratón, y no habría sido arrojado a él de no haberse opuesto el *prítane*? Sin embargo, si hubieran sido buenos políticos, como tú dices, jamás les hubiera ocurrido esto. Pues, de cierto, no sucede que los buenos aurigas se mantengan al principio en los caballos, y que cuando los han domesticado y ellos mismos se han hecho mejores conductores, entonces se caigan. Esto no sucede ni en la conducción de carros ni en ningún otro ejercicio; ¿piensas tú que sí?

CAL. —No, por cierto.

SÓC. —Luego, según parece, eran verdaderas nuestras precedentes [517a] razones de que no sabemos que haya existido ningún buen político en esta ciudad. Tú ya estabas de acuerdo en que no lo es ninguno de los actuales; pero no pensabas de este modo de los antiguos, y escogiste estos de los que hemos hablado. Sin embargo, ha resultado que eran semejantes a los actuales, de manera que si fueron oradores no usaron de la verdad retórica —pues no habrían caído—, como tampoco de la retórica de adulación.

CAL. —Sin embargo, se está muy lejos, Sócrates, de que alguno de los de ahora

lleve a cabo algo semejante a lo que cualquiera de aquéllos [b] dejó hecho.

SÓC. —Amigo Calicles, tampoco yo los censuro en cuanto servidores de la ciudad; al contrario, creo que han sido más diligentes que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella deseaba; pero en cuanto a modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores, en nada superan, por así decirlo, aquéllos a [c] éstos, y, sin embargo, es ésta la única misión de un buen ciudadano. También yo estoy de acuerdo contigo en que aquéllos han sido más hábiles que los de ahora para facilitar la construcción de naves, murallas, arsenales y otras muchas cosas semejantes.

»En todo caso, tú y yo estamos haciendo algo ridículo en esta conversación. Durante todo el tiempo que llevamos hablando no cesamos de dar vueltas a la misma cuestión, sin enterarse cada uno de lo que el otro dice. Por lo menos, yo creo que tú has admitido y reconocido repetidas veces¹⁰² que hay dos modos de ocuparse tanto del cuerpo como del alma; uno de ellos, de servicio, por el cual se pueden procurar alimentos [d] al cuerpo si tiene hambre, bebidas si tiene sed y, si tiene frío, vestidos, mantas, calzados y otras cosas que el cuerpo necesita; intencionadamente pongo los mismos ejemplos para que comprendas con más facilidad.

»Los que facilitan estas cosas son los vendedores, los comerciantes o los artesanos que fabrican alguna de ellas: panaderos, cocineros, tejedores, [e] zapateros y curtidores. No tiene nada de extraño que, al encontrarse en estas condiciones, se crean ellos mismos, y los demás juzguen, que son ellos los que cuidan del cuerpo, excepto quien sepa que, aparte de todas estas artes, existen la gimnasia y la medicina, que son las que, en realidad, cuidan del cuerpo y a las que corresponde dirigir todas estas artes y utilizar sus productos, porque saben qué alimentos o bebidas son buenos o malos para el buen estado del cuerpo, mientras que aquéllas otras lo ignoran. Por esta razón decimos que todas [518a] las otras artes son serviles, subalternas e innobles respecto al cuidado del cuerpo, y que la gimnasia y la medicina son, en justicia, las dueñas de ellas.

»Que lo mismo ocurre respecto al alma, es cosa que creí habías entendido cuando yo lo dije y prestaste tu asentimiento como comprendiendo lo que decía; pero poco después vienes diciendo que ha habido en esta ciudad excelentes y preclaros ciudadanos, y cuando yo te pregunto [b] quiénes han sido, propones personas, a mi parecer, tan adecuadas respecto a la política como si, por ejemplo, al preguntarte, hablando de gimnasia, quiénes han sido o son hábiles en el cuidado del cuerpo, citas, completamente en serio, a Tearión,¹⁰³ el panadero, a Miteco, el que ha escrito sobre la cocina siciliana, y a Sarambo, el tabernero, diciendo que éstos habían sido extraordinariamente hábiles en el cuidado de los cuerpos, porque el uno proveía de excelentes panes, el otro, de guisos y [c] el tercero, de vino.

»Quizás entonces te molestaras si yo te dijera: no entiendes nada, amigo, acerca de gimnasia; me citas hombres hábiles en servir y satisfacer los deseos, pero que no saben nada noble y bueno acerca de estas cosas; hombres que, si se da el caso, llenando y engordando los cuerpos de la gente y recibiendo las alabanzas de ellos, terminarán por hacerles [d] perder incluso sus antiguas carnes. Los perjudicados, a su vez, por

ignorancia, no acusarán a los que les preparaban los festines de ser responsables de sus enfermedades y de la pérdida de su carne original. Al contrario, cuando pasado el tiempo aquel hartazgo venga a traerles la enfermedad, puesto que se produjo sin tener en cuenta la higiene, entonces culparán, vituperarán y aun dañarán, si pueden, a los que, por casualidad, estén a su lado y les den algún consejo, pero alabarán a los primeros, a los verdaderos culpables de sus males.

[e] »Tú también, Calicles, haces ahora algo muy semejante. Elogias a hombres que obsequiaron magníficamente a los atenienses con todo lo que éstos deseaban, y así dicen que aquéllos hicieron grande a Atenas, pero no se dan cuenta de que, por su culpa, la ciudad está hinchada [519a] y emponzoñada. Pues, sin tener en cuenta la moderación y la justicia, la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo. Pero cuando, como se ha dicho, venga la crisis de la enfermedad, culparán a los que entonces sean sus consejeros y elogiarán a Temístocles, a Cimón y a Pericles, que son los verdaderos culpables de sus males. Tal vez la emprenderán contigo, si no te precaves, y con mi amigo Alcibíades, cuando pierdan, además de lo [b] que han adquirido, lo que ya poseían antes, aunque vosotros no sois los autores de estos daños, sino quizá sólo cómplices.

»Sin embargo, veo que sucede en estos tiempos algo absurdo y eso mismo lo oigo referir en relación con las gentes del pasado. Observo, en efecto, que cuando la ciudad procede contra alguno de los políticos por creer que ha cometido una falta, éstos se irritan y se lamentan de que se les trate indignamente, y dicen que, después de haber hecho multitud de beneficios a la ciudad, ésta intenta perderlos injustamente. [c] Pero todo eso es falso; nadie que gobierne una ciudad puede jamás perecer injustamente condenado por la misma ciudad que gobierna. Parece que con los que se jactan de ser políticos sucede lo mismo que con los sofistas. En efecto, los sofistas, que son sabios en todo lo demás, cometen, sin embargo, este absurdo. Aunque afirman que son maestros de la virtud, con frecuencia acusan a sus discípulos de obrar injustamente con ellos, por no pagarles sus remuneraciones ni dar otras [d] pruebas de agradecimiento a cambio de los beneficios recibidos. Sin embargo, ¿qué puede haber más absurdo que estas palabras? Unos hombres que han llegado a ser buenos y justos, a quienes su maestro ha dejado limpios de injusticia, que tienen dentro de sí la justicia, ¿podrían causar daño con lo que no tienen? ¿No te parece que esto es absurdo, amigo? Me has obligado a hablar como un verdadero orador popular, Calicles, por no querer responderme.

CAL. —¿No serías capaz de hablar tú solo, si no se te contesta?

SÓC. —Es probable; por lo menos, estoy intentando alargar mis discursos, [e] ya que tú no quieres responderme. Pero, dime, amigo, por el dios de la amistad, ¿no te parece absurdo que alguien diga que ha hecho bueno a un hombre y que, a continuación, se queje de que es un malvado este mismo hombre a quien él afirma que ha hecho bueno y que es bueno?

CAL. —Sí, me parece absurdo.

SÓC. —¿No oyes hablar así a los que afirman que enseñan a los hombres la virtud?

CAL. —Sí, lo oigo; pero ¿qué se puede decir de unos hombres que [520a] no valen

nada?

SÓC. —¿Y qué se puede decir de los que aseguran que dirigen la ciudad y que se preocupan de hacerla lo mejor posible y, por otra parte, cuando llega la ocasión, la acusan como a la más perversa? ¿Crees que hay alguna diferencia entre éstos y aquéllos? Sofista y orador, amigo, son dos cosas iguales o muy cercanas y semejantes, como yo decía anteriormente a Polo;¹⁰⁴ pero tú, por ignorancia, crees que una de ellas, la retórica, [b] es algo totalmente hermoso, y desprecias en cambio a la otra. Pero, en verdad, es más bella la sofística que la retórica, en la misma medida que el arte de legislar es más bello que el de administrar justicia, y la gimnasia más que la medicina. Yo creí que únicamente a los oradores políticos y a los sofistas no les estaba permitido quejarse de que lo que enseñan es perjudicial para ellos mismos, o bien que si se quejan, al mismo tiempo, en esa misma queja, se acusan a sí mismos de no haber hecho ningún beneficio a las personas a las que aseguran habérselo hecho. ¿No es así?

CAL. —Sin duda. [c]

SÓC. —Y, por supuesto, sólo ellos podrían, como es natural, anticipar un beneficio sin fijar recompensa, si fuera verdad lo que aseguran. Pues el que ha recibido otra clase de beneficio, por ejemplo, adquirir rapidez en la carrera por los cuidados de un maestro de gimnasia, quizá pueda negar el reconocimiento a su maestro si éste confía en el discípulo y, después de haber convenido con él una retribución, no cobra el dinero exactamente al mismo tiempo que le procura esa rapidez. En efecto, creo yo [d] que los hombres no delinquen por lentitud, sino por injusticia; ¿es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, si alguien suprime precisamente eso, la injusticia, está siempre a salvo de ser agraviado y sólo él puede con seguridad anticipar este beneficio, si es que en verdad alguien puede hacer mejores a los hombres; ¿no es así?

CAL. —Sí.

SÓC. —Así pues, por esta razón, según parece, no es vergonzoso cobrar dinero por dar consejos en las otras materias, por ejemplo, en la edificación o en las demás artes.

[e] CAL. —Así parece.

SÓC. —Pero en esta cuestión de saber de qué modo puede uno hacerse lo mejor posible y dirigir perfectamente su propia casa o la ciudad, se juzga generalmente vergonzoso que alguien se niegue a dar consejos si no recibe dinero. ¿Es cierto?

CAL. —Sí.

SÓC. —Y, evidentemente, la causa es que esta clase de beneficio es la única que impulsa al que lo recibe a desear devolverlo, de manera que parece signo claro de este beneficio recibir recompensa adecuada después de haberlo hecho, pero si no la recibe es que no ha hecho el beneficio. ¿Es esto así?

[521a] CAL. —Sí.

SÓC. —Explícame, por tanto, a qué clase de servicio de la ciudad me invitas. ¿Es al de luchar con energía para que los atenienses sean mejores, como hace un médico, o al de servirlos y adularlos? Dime la verdad, Calicles; justo es, en efecto, que termines la conversación exponiendo tus pensamientos con la misma franqueza con que empezaste a

hablarme; dímelo con exactitud y valentía.

CAL. —Pues bien, te digo que se trata de servirlos.

[b] SÓC. —Luego me invitas, amigo, a ser un adulator.

CAL. —Un misio,¹⁰⁵ si prefieres la expresión, Sócrates, porque si no obras así...

SÓC. —No repitas lo que ya has dicho muchas veces, que el que quiera me llevará a la muerte, para que tampoco yo repita que matará un malvado a un hombre bueno; ni tampoco vuelvas a decir que me privará de mis bienes, si tengo alguno, para que yo no diga que, cuando me los haya arrebatado, no sabrá qué hacer con ellos, y que así como me los quita injustamente, así también, una vez en posesión de [c] ellos, los usará injustamente, es decir, ignominiosamente y, por tanto, miserablemente.

CAL. —¡Qué impresión me das, Sócrates, de tener una firme confianza en que no te ha de suceder nada de eso! ¡Como si vivieras fuera de aquí y no corrieras el riesgo de ser llevado a juicio por un hombre quizá muy malvado y despreciable!

SÓC. —Sería yo verdaderamente un insensato, Calicles, si no creyera que en esta ciudad a cualquiera puede sucederle lo que sea. Sin embargo, estoy seguro de que, si comparezco ante un tribunal con el riesgo de ser condenado a algo de lo que tú dices, mi acusador será algún [d] malvado —pues ningún hombre honrado acusaría a un inocente—; incluso no sería nada increíble que se me condenara a muerte. ¿Quieres que te diga por qué tengo esta sospecha?

CAL. —Desde luego.

SÓC. —Creo que soy uno de los pocos atenienses, por no decir el único, que se dedica al verdadero arte de la política y el único que la practica en estos tiempos; pero como, en todo caso, lo que constantemente digo no es para agradar, sino que busca el mayor bien y no el mayor placer, y como no quiero emplear esas ingeniosidades¹⁰⁶ que tú me aconsejas, no [e] sabré qué decir ante un tribunal. Se me ocurre lo mismo que le decía a Polo,¹⁰⁷ que seré juzgado como lo sería, ante un tribunal de niños, un médico a quien acusara un cocinero. Piensa, en efecto, de qué modo podría defenderse el médico puesto en tal situación, si se le acusara con estas palabras: «Niños, este hombre os ha causado muchos males a vosotros; a los más pequeños de vosotros los destroza cortando y quemando [522a] sus miembros, y os hace sufrir enflaqueciéndoos y sofocándoos; os da las bebidas más amargas y os obliga a pasar hambre y sed; no como yo, que os hartaba con toda clase de manjares agradables». ¿Qué crees que podría decir el médico puesto en ese peligro? O bien, si dijera la verdad: «Yo hacía todo eso, niños, por vuestra salud», ¿cuánto crees que protestarían tales jueces? ¿No gritarían con todas sus fuerzas?

CAL. —Quizás; al menos hay que suponerlo.

SÓC. —¿No piensas que se encontraría en un gran apuro sobre lo que debería decir?

CAL. —Sin duda.

SÓC. —Pues yo sé que me sucederá algo semejante, si comparezco ante un tribunal. En efecto, no podré citar placeres que les haya proporcionado, placeres que ellos consideran beneficios y servicios útiles; pero yo no envidio ni a los que los procuran ni a los que los disfrutan. Si alguien me acusara de corromper a los jóvenes porque les hago dudar, o de censurar a los mayores con palabras ásperas en privado o [c] en público, ni

podré decir la verdad: «Todo lo que digo es justo y obro en beneficio vuestro, oh jueces», ni ninguna otra justificación, de manera que probablemente sufriré lo que me traiga la suerte.

CAL. —¿Y te parece bien, Sócrates, que un hombre se encuentre en esa situación en su ciudad y que no sea capaz de defenderse?

SÓC. —Sí, Calicles, con tal de que tenga aquel solo medio de defensa que tú has reconocido repetidas veces,¹⁰⁸ a saber, que se haya procurado a sí mismo la protección que consiste en no haber dicho ni [d] hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres. Hemos convenido en varias ocasiones que este modo de defenderse es el más eficaz. Si alguien me demostrara que soy incapaz de procurarme esta clase de protección y de procurársela a otro, me avergonzaría al ver probado mi error, tanto en presencia de muchas personas como de pocas, como de esa sola que me refuta, y si, por esta incapacidad, fuera condenado a muerte, me irritaría; pero si perdiera la vida por faltarme la retórica de adulación, estoy seguro de que me verías sobrellevar [e] serenamente la muerte. Porque nadie teme la muerte en sí misma, excepto aquel que es totalmente irracional y cobarde; lo que sí teme es cometer injusticia. En efecto, que el alma vaya al Hades cargada de multitud de delitos es el más grave de todos los males. En prueba de que esto es así, si tú quieres, estoy dispuesto a referirte una narración.

CAL. —Puesto que has terminado lo demás, acaba también eso.

[523a] SÓC. —Escucha, pues, como dicen, un precioso relato que tú, según opino, considerarás un mito, pero que yo creo un relato verdadero, pues lo que voy a contarte lo digo convencido de que es verdad. Como dice Homero,¹⁰⁹ Zeus, Posidón y Plutón se repartieron el gobierno cuando lo recibieron de su padre. Existía en tiempos de Crono, y aun [b] ahora continúa entre los dioses, una ley acerca de los hombres según la cual el que ha pasado la vida justa y piadosamente debe ir, después de muerto, a las Islas de los Bienaventurados y residir allí en la mayor felicidad, libre de todo mal; pero el que ha sido injusto e impío debe ir a la cárcel de la expiación y del castigo, que llaman Tártaro. En tiempos de Crono y aun más recientemente, ya en el reinado de Zeus, los jueces estaban vivos y juzgaban a los hombres vivos en el día en que iban a morir; por tanto, los juicios eran defectuosos. En consecuencia, Plutón y los guardianes de las Islas de los Bienaventurados se presentaron a Zeus y le dijeron que, con frecuencia, iban a uno y otro lugar hombres que no lo merecían. Zeus dijo:

«Yo haré que esto deje de suceder. En efecto, ahora se deciden mal [c] los juicios; se juzga a los hombres —dijo—vestidos, pues se los juzga en vida. Así pues —dijo él—, muchos que tienen el alma perversa están recubiertos con cuerpos hermosos, con nobleza y con riquezas, y cuando llega el juicio se presentan numerosos testigos para asegurar que han vivido justamente; los jueces quedan turbados por todo esto y, [d] además, también ellos juzgan vestidos; sus ojos, sus oídos y todo el cuerpo son como un velo con que cubren por delante su alma. Éstos son los obstáculos que se les interponen y, también, sus ropas y las de los juzgados; así pues, en primer lugar —dijo—, hay que quitar a los hombres el conocimiento anticipado de la hora de la muerte, porque ahora lo tienen. Por lo tanto, ya se ha ordenado a Prometeo que les prive de este conocimiento.

Además, hay que juzgarlos desnudos de [e] todas estas cosas. En efecto, deben ser juzgados después de la muerte. También es preciso que el juez esté desnudo y que haya muerto; que examine solamente con su alma el alma de cada uno inmediatamente después de la muerte, cuando está aislado de todos sus parientes y cuando ha dejado en la tierra todo su ornamento, a fin de que el juicio sea justo. Yo ya había advertido esto antes que vosotros y nombré jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos¹¹⁰ y Radamantis, y uno de Europa, [524a] Éaco. Éstos, después de que los hombres hayan muerto, celebrarán los juicios en la pradera, en la encrucijada de la que parten los dos caminos que conducen el uno a las Islas de los Bienaventurados y el otro, al Tártaro. A los de Asia les juzgará Radamantis, a los de Europa, Éaco; a Minos le daré la misión de pronunciar la sentencia definitiva cuando los otros dos tengan duda, a fin de que sea lo más justo posible el juicio sobre el camino que han de seguir los hombres.»

»Esto es, Calicles, lo que he oído decir, y tengo confianza en que es [b] verdad. Pienso que de este relato se saca la siguiente conclusión. La muerte, según yo creo, no es más que la separación de dos cosas, el alma y el cuerpo. Cuando se han separado la una de la otra, conserva cada una de ellas, en cierto modo, el mismo estado que cuando el hombre estaba en vida. El cuerpo conserva su naturaleza y deja visibles [c] todos los cuidados y enfermedades. Por ejemplo, si cuando uno vivía tenía un cuerpo grande por naturaleza o por la alimentación o por ambas cosas, después de muerto su cadáver es grande; si era robusto, también lo es después de muerto, y así sucesivamente. Si acostumbraba llevar largo el cabello, su cuerpo tiene también larga cabellera. Si era un continuo merecedor de azotes y, cuando vivía, tenía las señales de los golpes, las cicatrices del látigo o de otras heridas, también después de muerto son manifiestas estas señales. Si alguno en vida tenía los miembros rotos o deformados, también una vez muerto [d] quedan visibles estos mismos defectos. En una palabra, la disposición adquirida por el cuerpo en vida permanece manifiesta después de la muerte, en todo o en parte, durante cierto tiempo.

»Me parece que esto mismo sucede respecto al alma, Calicles; cuando pierde la envoltura del cuerpo, son visibles en ella todas las señales, tanto las de su naturaleza como las impresiones que el hombre grabó en ella por su conducta en cada situación. Así pues, cuando [e] llegan a presencia del juez, los de Asia, por ejemplo, ante Radamantis, éste los hace detenerse y examina el alma de cada uno sin saber de quién es, sino que, con frecuencia, tomando al rey de Persia o a otro rey o príncipe cualquiera, observa que no hay en su alma nada sano, sino que la ve cruzada de azotes y llena de cicatrices por efecto de los [525a] perjurios y la injusticia, señales que cada una de sus acciones dejó impresas en el alma, y ve que en ella todo está torcido por la mentira y la vanidad y nada es recto, porque ha vivido lejos de la verdad. Observa también que el poder, la molicie, la insolencia y la intemperancia de sus actos han llenado el alma de desorden y de infamia; al ver esta alma, la envía directamente con ignominia a la prisión en la que debe sufrir los castigos adecuados.

[b] »Es propio de todo el que sufre un castigo, si se le castiga justamente, hacerse mejor, y así sacar provecho, o servir a los demás de ejemplo para que, al verle otros

sufrir el castigo, tengan miedo y se mejoren. Los que sacan provecho de sufrir un castigo impuesto por los dioses o por los hombres son los que han cometido delitos que admiten curación; a pesar de ello, este provecho no lo alcanzan más que por medio de sufrimientos y dolores, aquí y en el Hades, porque de otro modo no es posible curarse de la injusticia. Los que han cometido los más graves delitos [c] y, a causa de ellos, se han hecho ya incurables, son los que sirven de ejemplo a los demás; ellos mismos ya no sacan ninguna ventaja, puesto que son incurables, pero sí la sacan los que les ven padecer para siempre los mayores y más dolorosos suplicios a causa de sus culpas, colgados, por así decirlo, como ejemplo, allí en la prisión del Hades, donde son espectáculo y advertencia para los culpables que, sucesivamente, van [d] llegando. Yo digo que Arquelao llegará a ser uno de éstos, si es verdad lo que dice Polo, y cualquier otro que sea un tirano de esta clase. Creo que el mayor número de los que sirven de ejemplo sale de los tiranos, reyes, príncipes y de los que gobiernan las ciudades, pues éstos, a causa de su poder, cometen los delitos más graves e impíos. Confirma esto Homero, pues son reyes y príncipes los que él ha representado como [e] condenados en el Hades a castigos sin fin, Tántalo,¹¹¹ Sísifo y Ticio. En cambio, a Tersites¹¹² o a cualquier otro malvado de vida privada, nadie lo ha representado sujeto a los más graves castigos como incurable, porque, en mi opinión, no le era posible hacer mal y, por ello, ha sido más afortunado que aquellos a los que les era posible hacerlo. En efecto, Calicles, los hombres que llegan a ser más perversos salen de entre los poderosos; [526a] sin embargo, nada impide que entre ellos se produzcan también hombres buenos, y los que lo son merecen la mayor admiración. Ciertamente es muy difícil y digno de gran alabanza mantenerse justo toda la vida, cuando se tiene plena libertad de ser injusto. Estos hombres son pocos, aunque, en efecto, aquí y en otras partes, han existido en el pasado, y creo que existirán en el futuro, hombres buenos y honrados respecto a esa virtud de administrar justamente lo que se les confía. [b] Uno muy famoso, aun entre los demás griegos, ha sido Arístides, hijo de Lisímaco; pero, amigo, la mayor parte de los hombres poderosos se hacen malos.

»Como iba diciendo, cuando Radamantis toma a uno de esos hombres, no sabe absolutamente nada acerca de él, ni quién es ni quiénes son sus padres, pero sí sabe que es un malvado, y, al ver esto, lo envía al Tártaro con la indicación de si lo juzga curable o incurable; llegado [c] allí, sufre los castigos adecuados. Alguna vez, al ver un alma que ha vivido piadosamente y sin salirse de la verdad, alma de un particular o de otro cualquiera, pero, especialmente, estoy seguro de ello, Calicles, de un filósofo que se ha dedicado a su ocupación, sin inmiscuirse en negocios ajenos mientras vivió, se admira y la envía a las Islas de los Bienaventurados. Esto mismo hace también Éaco; cada uno de ellos juzga teniendo en la mano una vara; Minos está sentado observando; [d] sólo él lleva cetro de oro, como en Homero¹¹³ dice Ulises que le vio

llevando un cetro de oro, administrando justicia a los muertos.

»En todo caso, Calicles, estoy convencido de estos relatos y medito de qué modo

presentaré al juez mi alma lo más sana posible. Despreciando, pues, los honores de la multitud y cultivando la verdad, intentaré ser lo mejor que pueda, mientras viva, y al morir, cuando llegue la [e] muerte. E invito a todos los demás hombres, en la medida en que puedo, y por cierto también a ti, Calicles, correspondiendo a tu invitación, a esta vida y a este debate que vale por todos los de la tierra, según yo afirmo, y te censuro porque no serás capaz de defenderte cuando llegue el juicio y el examen del cual ahora hablaba; más bien, cuando tú llegues [527a] ante ese juez, el hijo de Egina, y te tome y te ponga ante sí, te quedarás boquiabierto y aturdido, no menos tú allí que yo aquí, y quizás alguien te abofeteará indignamente y te ultrajará de mil modos.

»Quizás esto te parece un mito, a modo de cuento de vieja, y lo desprecias; por cierto, no sería nada extraño que lo despreciáramos, si investigando pudiéramos hallar algo mejor y más verdadero. Pero ya ves que, aunque estáis aquí vosotros tres, los más sabios de los griegos [b] de ahora, tú, Polo y Gorgias, no podéis demostrar que se deba llevar un modo de vida distinto a este que resulta también útil después de la muerte. Al contrario, en una conversación tan larga, rechazadas las demás opiniones, se mantiene sola esta idea, a saber: que es necesario precaverse más de cometer injusticia que de sufrirla y que se debe cuidar, sobre todo, no de parecer bueno, sino de serlo, en privado y en público. Que si alguno se hace malo en alguna cosa, debe ser castigado, y éste es el segundo bien después del de ser justo, el de volver a serlo y [c] satisfacer la culpa por medio del castigo. Que es preciso huir de toda adulación, la de uno mismo y la de los demás, sean muchos o pocos, y que se debe usar siempre de la retórica y de toda otra acción en favor de la justicia. Así pues, hazme caso y acompáñame allí, donde, una vez que hayas llegado, encontrarás la felicidad en vida y en muerte, según enseña este relato. Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte, si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad [d] eres un hombre bueno y honrado que practica la virtud.

»Después, cuando nos hayamos ejercitado así en común, entonces ya, si nos parece que debemos hacerlo, nos aplicaremos a los asuntos públicos o deliberaremos qué otra cosa nos parece conveniente, puesto que seremos más capaces de deliberar que ahora. En efecto, es vergonzoso que, estando como es evidente que estamos al presente, presumas de ser algo, nosotros, que cambiamos a cada momento de opinión sobre las mismas cuestiones, y precisamente sobre las más importantes. [e] A tal grado de ignorancia hemos llegado. Por consiguiente, tomemos como guía este relato que ahora nos ha quedado manifiesto, que nos indica que el mejor género de vida consiste en vivir y morir practicando la justicia y todas las demás virtudes. Sigámoslo, pues, nosotros e invitemos a los demás a seguirlo también, abandonando ese otro en el que tú confías y al que me exhortas, porque en verdad no vale nada, Calicles.

¹ Calicles nos es conocido sólo a través de este diálogo. Ni Platón lo nombra en otro diálogo ni tampoco lo cita ningún otro autor. Se ha supuesto que sería un personaje imaginado por Platón. Tan bien trazado está el tipo

humano, que parece difícil pensar que no se trate de una persona real. Se le asigna un *demo*, lo que no sería necesario; se citan amigos suyos bien caracterizados. Desprecia a los sofistas (520a) y aparece con vocación totalmente política. Es muy digna de tener en cuenta la opinión de E. R. Dodds, *Plato. Gorgias*, Oxford, 1959, pág. 13, de que puede tratarse de un joven valioso cuyas aspiraciones y, quizá, la vida se malograron en los años próximos al fin de la guerra del Peloponeso. Querefonte, del *demo* de Esfeto, era amigo y admirador de Sócrates, al que acompañaba con frecuencia. Pertenecía a los demócratas y se exilió durante el gobierno de los Treinta. Hizo la pregunta al oráculo de Delfos de si había alguien más sabio que Sócrates (*Apología de Sócrates*, 21a). En las *Las nubes*, Aristófanes conjunta su nombre con el de Sócrates en el «Pensatorio». Murió antes del proceso de Sócrates. Gorgias de Leontinos. Aunque la tradición lo incluye entre los sofistas, no debía de ser ésa la opinión de Platón, que lo considera maestro, si bien distinguido, de retórica y orador. Si entonces se lo hubiera considerado sofista no serían explicables las frases de Calicles en 520a. Alcanzó gran longevidad, pues debía de ser unos diez años mayor que Sócrates y murió bastantes años después que él. Es un personaje muy interesante en muchos otros aspectos, pero, sobre todo, lo es por la influencia de su estilo en la retórica y en la prosa artística. Su discípulo más caracterizado fue Isócrates. Su primera estancia en Atenas fue en el año 427. Probablemente murió en Tesalia. Polo de Atragante es discípulo de Gorgias. Se le conoce sólo por el *Gorgias* y por un pasaje del *Fedro*, 267c. En 462b, Sócrates dice haber leído un libro suyo sobre retórica.

² Frase con que se recibía al que llegaba tarde a un espectáculo interesante o agradable, como lo es para Calicles la exposición hecha por Gorgias.

³ Con el verbo *epideiknysthai* y el sustantivo *epideiksis*, se expresan, frecuentemente, los alardes de elocuencia y erudición de que hacían gala los sofistas y que tanto atraían a la juventud ateniense. *Vid. Protágoras*, 310b y sigs., *Hipias Mayor*, 282c.

⁴ Parece que fue Gorgias el que inició la costumbre, seguida por todos los sofistas, de pedir a su auditorio que le propusiera las más diferentes cuestiones. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal*, II, 1.

⁵ Respecto a la forma de la pregunta, *cf. Protágoras*, 311e. No debe confundirse a este Heródico, hermano de Gorgias, con Heródico de Megara o de Selimbria, del que habla Platón en *Protágoras*, 316e, y *Fedro*, 227d.

⁶ Aristofonte y Aglaofonte fueron pintores famosos, citados por Plinio el Viejo; el hermano de Aristofonte fue el célebre Polignoto.

⁷ Según los escolios, parece ser que esta frase está tomada de una obra de Polo, quizá la que se cita en 462c; pero es posible que Platón haya imitado solamente su estilo, ridiculizándolo. La traducción no puede recoger la asociación de elementos expresivos de la frase.

⁸ *Vid. Odisea*, I, 180.

⁹ En griego, *rhētōr* significa a la vez «orador» y «maestro de retórica».

¹⁰ Parece que era una costumbre personal de Sócrates jurar por Hera; aunque habitual, este juramento era propio de mujeres. Es la diosa hija de Crono y esposa de Zeus.

¹¹ *Vid.* 449d.

¹² Cuando en la asamblea se procedía a la lectura de una proposición de ley o de un decreto, se citaba primero el nombre de su autor, la filiación y el *demo* al que pertenecía. Si después se daba lectura a otra proposición de la misma persona, para evitar la repetición se decía simplemente: Lo demás, conforme a esto mismo» (*tà mèn álla katà tà autá*).

¹³ El escolio era una canción, generalmente de asunto moral, que se cantaba al final de los banquetes.

¹⁴ Después de muchas vacilaciones, Gorgias define la retórica como el arte de la persuasión; pero en sus palabras se manifiesta la tendencia de la pura utilidad para el orador y se deja ver que una oratoria comprendida de este modo está al margen de la justicia. Por un hábil forcejeo dialéctico, Sócrates le lleva a decir que la persuasión que produce la retórica es, precisamente, sobre lo justo y lo injusto.

¹⁵ Zeuxis, pintor que gozó de gran celebridad, citado por numerosos testimonios. Su período de actividad se sitúa entre 435 y 390.

¹⁶ *Vid.* 451a.

17 Después de las Guerras Médicas, los atenienses, por consejo de Temístocles, fortificaron su ciudad y el puerto del Pireo, trasladando a éste los arsenales del Falero, el otro puerto de Atenas.

18 Dos murallas iban de la ciudad hasta el Pireo, otra tercera iba al Falero. El muro de que aquí habla Platón se llamaba muro del sur o interior, pues quedaba entre el del norte o exterior y el que conducía al Falero.

19 Gorgias expone aquí la moral de su época, que consiste en hacer bien al amigo y mal al enemigo. Platón se opone a ella afirmando que en ningún caso se debe hacer mal a nadie. *Vid. República, 335-36; Critón, 49b-c*. Pero a veces, en pura dialéctica, pone en boca de Sócrates estas mismas ideas. *Vid. 480e, 481b*.

20 En la discusión, Sócrates repite a sus interlocutores esta frase frecuentemente y en variadas formas (472c, 500c). En ella vemos que un mal tan grave no puede ser una opinión errónea sobre la retórica como simple arte.

21 *Vid. 456b*.

22 *Vid. 466a*.

23 *Vid. 456d*.

24 *Vid. 454b*.

25 Polo entra en la discusión con un ímpetu y una vehemencia que se manifiestan en la forma de la frase. Ésta se halla, en efecto, llena de anacolutos y cortes que la traducción trata de reflejar en lo posible.

26 *Vid. nota 7*.

27 Anaxágoras de Clazómenas nació en los primeros años del siglo V y murió en el 428. Durante mucho tiempo vivió en Atenas en el círculo de Pericles. A consecuencia de una acusación de impiedad marchó a Lámpsaco, donde murió. Fue uno de los más destacados entre los llamados «filósofos de la naturaleza». La novedad más notable en Anaxágoras es que el proceso de mezcla y separación de los elementos no es ni puramente mecánico ni casual. En el fondo de todo el proceso está un espíritu que lo domina todo: el *noûs*. La frase citada es: *pánta chrémata ên homoû eíta noûs elthòn autà diekósmese* (todas las cosas estaban mezcladas, después vino «el espíritu» y las ordenó) (frag. B, 1, Diels-Kranz).

28 Sobre esta idea de si el poder es un bien para el que lo posee se insiste en 525e y sigs., donde se indica la situación de los poderosos respecto a la justicia y se aclara que algunos poderosos pueden ser justos.

29 La palabra orador tiene también en griego la acepción de político (*vid. Apología de Sócrates, 32b*). Éste es el sentido que toma frecuentemente en este diálogo.

30 Sócrates imita el modo de hablar de Polo. No es posible conservar en la traducción la simetría cuantitativa y acentual del griego ni la aliteración.

31 Estas salidas son frecuentes en Polo. Cuando un razonamiento le deja convicto, recurre a los procedimientos de persuasión propios de la retórica, tales como los sentimientos personales, el juicio de la mayoría, la exageración de las opiniones del contrario, etc. Desde aquí hasta 473e, Polo ofrece buena muestra de todos ellos.

32 Para esta opinión de Polo, puede verse un paralelo en lo que dice Trasímaco en *República, 1, 348b y sigs.*

33 Arquelao, rey de Macedonia desde 413 a 399, supo hacer de su corte un centro de atracción de los más famosos poetas y puso los cimientos del poderío macedonio. Tucídides (II, 100, 2) dice de él que dio más impulso a la potencia militar de su pueblo que los ocho reyes que le precedieron. Platón no juzga aquí más que la ruindad moral de sus acciones. *Vid. 525d*. Su padre, Perdicas II, reinó desde 450 a 413 en contactos alternativamente amigables y hostiles con Atenas.

34 Como señala Dodds, la palabra *xenías* indica que la víctima había sufrido, además, el quebrantamiento de un vínculo religioso.

35 Cleopatra, esposa del rey de Macedonia Perdicas II. Tras la muerte de éste fue también esposa de su sucesor Arquelao, que había eliminado al hijo de ella y de Perdicas II. Orestes, hijo de ambos, sucedió a Arquelao en el 399.

- 36 *Vid.* 448d.
- 37 Nicias, famoso político ateniense, nacido hacia 470 y muerto en 413. Era un demócrata moderado, partidario de la paz con Esparta. Fue elegido estratego en numerosas ocasiones. La paz de 421 lleva su nombre. Aunque no se le puede atribuir la derrota de la expedición a Sicilia, sí es responsable del desastre final, por no haberse retirado a tiempo. Los trípodas dedicados por él y por sus hermanos Éucrates y Diogneto en el templo de Dioniso fueron ganados por ellos como coregos.
- 38 Aristócrates, ateniense de noble linaje. En el año 411, en el gobierno de los Cuatrocientos, fue con Terámenes uno de los moderados. Fue uno de los generales condenados tras la batalla de las Arginusas en 406.
- 39 El texto dice *en Pythiou (hierôî)*. Es el templo de Apolo en Atenas, construido en tiempos de Pisístrato, en el que colocaban los trípodas los vencedores del concurso de ditirambos en las Targelias.
- 40 *Vid.* 458b.
- 41 Estaba muy extendida la creencia de que se puede ser feliz aun en la máxima injusticia. *Vid. República*, 344a y sigs., donde Trasímaco asegura que cuanto más injusticia se cometa, mayor felicidad se alcanza.
- 42 Platón insiste con frecuencia en que el castigo redundará en beneficio del culpable. En 525b afirma que es el único medio de librarse de la injusticia. *Vid. República*, 380b.
- 43 *Vid.* 469b-c.
- 44 *Vid.* una descripción semejante en *República*, 362a.
- 45 Platón usa la forma verbal *mormolattēi*; *mormō* era un espantajo en forma de mujer para asustar a los niños traviesos.
- 46 Para formar el Consejo de los Quinientos, cada una de las diez tribus designaba cincuenta delegados llamados *prítanes*. Una especie de comisión permanente de cincuenta miembros funcionaba todo el año, relevándose para ello las tribus cada treinta y cinco o treinta y seis días. Durante este tiempo le correspondía a la tribu que formaba dicha comisión la presidencia del Consejo.
- 47 Se refiere a su actitud en el proceso contra los generales vencedores en la batalla naval de las Arginusas, que por circunstancias largas de relatar fueron sometidos a juicio. En esta ocasión, Sócrates fue el único que, con riesgo de su vida, se opuso a un juicio en bloque, alegando que la ley ordenaba que se les juzgara individualmente (*vid.* Jenofonte, *Helénicas*, I, 7, 14; Platón, *Apología de Sócrates*, 32b-e). Aquí alude con fina ironía a su heroica intransigencia, diciendo que produjo risa.
- 48 El desprecio de Platón por las opiniones de la multitud puede verse también en *República*, 492 y sigs., y en *Protágoras*, 317a.
- 49 Es el resultado de la revisión propuesta por Sócrates en 472c.
- 50 *Vid.* 473b.
- 51 *Vid.* 475a.
- 52 Alcibiades, famoso político ateniense (450-404). Es imposible esbozar aquí los rasgos de esta interesante personalidad. Pasó su juventud en casa de su tutor, Pericles. Fue discípulo y amigo de Sócrates. Desde 420 hasta 406, años decisivos de la guerra del Peloponeso, fue el motor de toda la política de Atenas: coalición con Argos, expedición a Sicilia, revolución de los Cuatrocientos, etc. Huido de Atenas aconsejó militarmente a Esparta, primero, y a Persia, después. Volvió a Atenas con todos los honores en 407, pero fue desterrado de nuevo.
- 53 Platón indica de esta sencilla manera que el nuevo interlocutor de Sócrates es un político. Demo, hijo de Pirilampes, de quien habla Aristófanes (*Las avispas*, 97), era hermanastro de Platón, pues Pirilampes fue el segundo marido de Pericción. El personaje lleva como nombre propio el de la palabra *dēmos* «pueblo». El amor homosexual hacia los varones jóvenes era muy frecuente.
- 54 La precisión «el dios de los egipcios» que hace Sócrates al juramento «por el perro», corriente en él, está referida al dios Anubis, al que se representaba con cabeza de perro.
- 55 *Vid.* 461b.

⁵⁶ Calicles establece la distinción entre naturaleza (*phýsis*) y ley (*nómos*), corriente entre los sofistas. Vid. *República*, 358e; *Protágoras*, 322d y 337c; *Critón*, 50 y *Leyes*, 626a.

⁵⁷ Aparece aquí claramente un esbozo de la teoría del superhombre.

⁵⁸ El fragmento de una obra perdida de Píndaro debe ser interpretado con escaso apoyo textual. Tampoco Calicles recuerda el texto con exactitud, según el escoliasta de Píndaro, *Nemeas*, 9, 35.

⁵⁹ Heracles, hijo de Zeus y de Alcmena. Fue siempre perseguido por Hera. Tuvo que soportar numerosos trabajos, de los que han quedado doce como famosos. Fue el más popular y el más venerado de todos los héroes.

⁶⁰ Una de las empresas de Heracles, el robo en el lejano occidente de las vacas de Gerión, gigante de tres cuerpos a quien dio muerte.

⁶¹ Platón cita esta opinión del vulgo en otras de sus obras. Cf. *Fedón*, 64a; *República*, 487c.

⁶² Pasaje de la *Antíopa* de Eurípides, obra que conocemos sólo por fragmentos. En una de sus escenas, los dos hermanos gemelos examinan dos modos de vida: la activa, preferida por Zeto, y la de Anfión, dedicada a la poesía y a la música.

⁶³ Vid. Homero, *Iliada*, IX, 441.

⁶⁴ Calicles adapta a este momento las palabras de Zeto a Anfión.

⁶⁵ Sobre la situación del filósofo frente a la vida activa, vid. *Teeteto*, 173c y sigs. y *República*, 517e.

⁶⁶ Calicles, en esta primera intervención, toma continuamente pasajes de la *Antíopa* de Eurípides.

⁶⁷ Irónica alusión a las numerosas citas (Píndaro, Homero, Eurípides) que Calicles ha introducido en su intervención.

⁶⁸ Andrón, hijo de Androción, es mejor conocido que los otros dos amigos de Calicles. Platón lo presenta, en *Protágoras*, 315c, entre los jóvenes que rodean a Hipias. Formó parte de los Cuatrocientos. Parece que a la caída de la oligarquía denunció a Antifonte. A Nausicides lo nombran Aristófanes, en *Las assembleístas*, 426, y Jenofonte, en *Recuerdos de Sócrates*, II, 7, 6. Poseía un rico negocio de molienda de granos. Tisandro parece que era también hombre de situación económica floreciente.

⁶⁹ Vid. 484e, 485e y la nota 62.

⁷⁰ En la tragedia *Frijo* o en *Polidoro*, Aristófanes ridiculiza dos veces esta frase en *Las ranas*, 1082 y 1477 sigs. La idea original se atribuye a Heráclito.

⁷¹ La comparación entre *sóma* (cuerpo) y *sêma* (tumba) se hace más sensible en griego, donde sólo varía el timbre de la primera vocal de la palabra.

⁷² El «hombre ingenioso» al que alude Sócrates era, probablemente, un pitagórico o un órfico de la escuela que florecía en el sur de Italia.

⁷³ Hay en el texto griego un juego de palabras de sonido próximo y significación distinta: *pithanón* (dócil) y *píthon* (tonel), *anoétous* (insensatos) y *amyétous* (no iniciados) —por su etimología (no cerrados)—, *Hádēs* (Hades) y *aeidēs* (invisible). No es posible conservar en la traducción estas semejanzas.

⁷⁴ En griego *charadriás*, probablemente un ave próxima al alcaraván o el mismo alcaraván (*Charadrius oedienemus*), ave frecuente en el sur de Europa, sobre todo en el sureste, desde la primavera hasta el otoño. En los crepúsculos despliega gran actividad para dar caza a los animales de que se alimenta. Su voracidad debía de ser proverbial.

⁷⁵ Vid. *República*, 505c.

⁷⁶ Vid., más arriba, 491b.

⁷⁷ Acarneo es el adjetivo que designa a los pertenecientes al demo de *Acharnai* el mayor del Ática. Para dejar constancia de una testificación, se añadía a la misma el nombre y el demo del testigo. Así, Sócrates indica el demo de Calicles y, a continuación, Calicles nombra a Sócrates precisando el demo a que éste pertenece.

⁷⁸ Ceremonia de iniciación que había que hacer en Eleusis al empezar el otoño, pero que debía ir precedida de la de iniciación en los «pequeños misterios», que se celebraba en Atenas al principio de la primavera.

- 79 *Vid.* 491b.
- 80 *Vid.* 464b.
- 81 Platón, al precisar «en los concursos», deja a salvo el valor que tenía la enseñanza de la cítara en la educación de los atenienses.
- 82 Se refiere a los *kýklioi chorói* propios de la poesía ditirámica; *kykliodidáska-loi* (maestros de coros circulares) es sinónimo de poeta ditirámico.
- 83 Cinesias, poeta ditirámico de finales del siglo V y comienzos del IV. Se le consideraba entre los poetas responsables de la corrupción del ditirambo. Aristófanes y otros comediógrafos lo ridiculizaron, incluso, en sus caracteres físicos. El comediógrafo Stratis tituló con su nombre una comedia. Platón estaba, sin duda, influido por su repugnancia hacia esta nueva música de la que Cinesias era pionero. Parece que otras razones de conducta explican la general aversión a este personaje. De su padre, Melete, dijo Ferécates que era el peor citarista.
- 84 Respecto al estado de subordinación de la poesía al gusto de la multitud, *vid. República*, 493d.
- 85 «Se ajusta al arte» traduce a *technikós*; no se trata aquí de normas prácticas, ya que, para Sócrates, el fundamento de la retórica es la justicia. *Vid.* 461a; 480a y sigs.
- 86 Respecto a la frase de Epicarmo, *vid.* Kaibel, frag. 253, Diels, 16. Platón considera a Epicarmo como «príncipe de la comedia» (*Teeteto*, 152e).
- 87 *Vid.* 485e, donde Calicles amonesta a Sócrates con las mismas palabras que Zeto a Antión en la *Antiopa* de Eurípides.
- 88 Hay en el texto griego expresiones de doble sentido que la traducción no puede conservar: *eû, kalôs práttein*, «obrar bien» y «ser feliz»; *kakôs práttein*, «obrar mal» y «ser desgraciado».
- 89 *Vid.* 481c.
- 90 *Vid.* 461b.
- 91 *Vid.* 483b; 486b-c y 466b-c.
- 92 Se refiere quizás a algún refrán o dicho de uso común, tal vez a una cita literaria muy generalizada que no es posible precisar.
- 93 Las dedicadas a la magia. Era fama que acababan por perder la vista y que se les quedaban inútiles las piernas.
- 94 *Vid.* 500b.
- 95 Las ideas son las mismas que en *Laques*, 187b.
- 96 Retribuciones a los componentes de los jurados, a los miembros del Consejo e, incluso, a los soldados.
- 97 Los partidarios de los lacedemonios, cuyas costumbres imitaban. *Cf. Protágoras*, 342b.
- 98 Esta idea sobre Pericles está en desacuerdo con el elogio que de él hace Tucídides (II, 65), quien da su opinión sobre el motivo del proceso y afirma que era incorruptible.
- 99 Tal como han llegado a nosotros los poemas homéricos, no hay ningún pasaje en el que se encuentre este pensamiento. Muy semejante es el expresado en *Odisea*, IX, 175.
- 100 El ostracismo de Cimón fue en el año 461. Temístocles se hallaba en el ostracismo cuando, a consecuencia del proceso contra Pausanias, se vio envuelto injustamente en el delito de traición (Tucídides, I, 135-138).
- 101 El *báratro* era un hondo barranco situado fuera de las murallas, donde se arrojaban los cadáveres de los condenados a muerte. Parece que Milcíades habría sufrido esta pena si no se hubiera opuesto el presidente de los *prítanes*. *Vid.* notas 46 y 47.
- 102 *Vid.* 500b y 513d.
- 103 Tearión, panadero, debía de ser bastante conocido en Atenas, y aparece en un fragmento de Aristófanes. Miteco era siracusano. El lujo de la cocina de Siracusa era proverbial. Sarambo es conocido sólo por esta cita del *Gorgias*.

- 104 *Vid.* 465c.
- 105 No se conoce la razón por la que este gentilicio tiene ese valor peyorativo.
- 106 Son las mismas palabras que, tomadas de Eurípides, dirigió Calicles a Sócrates en 486c.
- 107 *Vid.* 464d-e.
- 108 Solamente una vez, en 509c.
- 109 *Vid. Iliada*, XV, 187. Respecto a la idea de Platón sobre la vida ultraterrena: *Apología de Sócrates*, 40c; *Fedón*, 107d, y *República*, 614b.
- 110 Radamantis, hijo de Zeus y de Europa. No murió, sino que fue al Eliseo, donde es legislador y juez (Píndaro, *Olimpicas*, II, 75, *Píticas*, II, 73). Platón lo cita también en *Apología de Sócrates*, 41a. Minos es el famoso rey de Creta, pero aquí aparece en su misión de juez de los muertos en el Hades junto con Radamantis. En *Apología de Sócrates*, 41 aparece en esta misma función, además, con Éaco y Triptólemo. Éaco es hijo de Zeus y de Egina, cuyo nombre tomó la conocida isla. Fue famoso por su piedad. Después de su muerte fue juez de los muertos.
- 111 Ticio, Tántalo y Sísifo son, en el mundo griego, los tres ejemplos clásicos de condenados a castigos eternos, según los vio Ulises (*Odisea*, XI, 576 y sigs.). Al primero le devoraban el hígado dos buitres; el segundo moría de sed en medio del agua y no podía alcanzar los frutos que pendían sobre él, y Sísifo empujaba continuamente hacia arriba una gran piedra que volvía siempre a rodar hacia abajo.
- 112 Tersites, personaje homérico (*Iliada*, II, 212), es el ejemplo tradicional de la representación de categoría social inferior entre los héroes y los nobles. Eran proverbiales su fealdad y su lengua procaz.
- 113 *Vid. Odisea*, XI, 569.

MENÉXENO
Traducción y notas de
EMILIO ACOSTA

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para esta traducción se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, III, Oxford, 1903 (reimpresión, 1968).

SÓCRATES, MENÉXENO

Prólogo

SÓCRATES —¿ De dónde viene Menéxeno?¹ ¿Del ágora, o de algún otro [234a] lugar?

MENÉXENO —Del ágora,² Sócrates, y de la sala del Consejo.³

SÓC. —¿Y qué asunto te llevó, precisamente, a la sala del Consejo? Está bien claro que crees haber llegado al término de la educación y de los estudios filosóficos y que piensas, convencido de que ya estás capacitado, inclinarte hacia empresas mayores.⁴ ¿Intentas, admirable amigo, [b] a pesar de tu edad, gobernarnos a nosotros que somos más viejos, para que vuestra casa no deje de proporcionarnos en todo momento un administrador⁵ de nuestros intereses?⁶

MEN. —Si tú, Sócrates, me permites y aconsejas gobernar, ése será mi mayor deseo; en caso contrario, no. Concretamente, hoy he acudido a la sala del Consejo porque sabía que la asamblea se disponía a elegir a quien ha de pronunciar el discurso sobre los muertos; puesto que ya sabes que tienen la intención de organizar una ceremonia fúnebre.⁷

SÓC. —Perfectamente; pero ¿a quién han elegido?

MEN. —A nadie; han dejado el asunto para mañana. Creo, sin embargo, que serán elegidos Arquino o Dión.⁸

[c] SÓC. —Ciertamente, Menéxeno, en muchas ocasiones parece hermoso morir en la guerra. Pues, aunque uno muera en la pobreza, se obtiene una bella y magnífica sepultura, y además se reciben elogios, por mediocre que uno sea, de parte de hombres doctos que no reparten sus alabanzas a la ligera, sino que han preparado durante mucho tiempo sus discursos.⁹ Hacen sus alabanzas de una manera tan bella, diciendo de cada uno las cualidades que posee y las que no posee¹⁰ y [235a] matizando¹¹ el lenguaje con las más hermosas palabras, que hechizan nuestras almas. Ensalzan a la ciudad de todas las maneras y a los que han muerto en la guerra y a todos nuestros antepasados que nos han precedido y a nosotros mismos que aún vivimos nos elogian de tal forma,¹² que por mi parte, Menéxeno, ante sus alabanzas, me siento en una disposición muy noble y cada vez me quedo escuchándolos como encantado,¹³ imaginándome que en un instante me he hecho [b] más fuerte, más noble y más bello. Como de costumbre, siempre me acompañan y escuchan conmigo el discurso algunos extranjeros,¹⁴ ante los cuales en seguida me vuelvo más respetable. Parece, en efecto, que ellos, persuadidos por el orador, también experimentan estas mismas sensaciones con respecto a mí y al resto de la ciudad, a la cual [c] juzgan más admirable que antes. Y esta sensación de respetabilidad me dura más de tres días. El tono aflautado de la palabra y la voz del orador penetran en mis oídos con tal resonancia,¹⁵ que a duras penas al tercer o cuarto día vuelvo en mí y me doy cuenta del lugar de la tierra donde estoy; hasta entonces poco

falta para creerme que habito en las Islas de los Bienaventurados;¹⁶ hasta tal punto son diestros nuestros oradores.

MEN. —Tú siempre te estás riendo de los oradores, Sócrates. Esta vez, sin embargo, creo que el designado no tendrá muchas facilidades;¹⁷ la elección ha sido decidida de repente, de modo que quizás el orador se verá obligado probablemente a improvisar.

SÓC. ¿Por qué, mi buen amigo? Cada uno de éstos tiene discursos [d] preparados y, además, improvisar¹⁸ sobre temas de esta clase no es difícil. Si fuera preciso hablar bien de los atenienses ante los peloponesios o de los peloponesios ante los atenienses, se necesitaría un buen orador que convenciera y se ganara la aprobación del auditorio;¹⁹ pero cuando se compite ante aquellos a quienes se elogia, no cuesta mucho parecer que se habla bien.²⁰

MEN. —¿Tú no lo crees, Sócrates?

SÓC. —Desde luego que no, por Zeus.

MEN. —¿Acaso crees que tú mismo serías capaz de hablar, si fuera [e] preciso y la elección del Consejo recayera en ti?

SÓC. —En efecto, Menéxeno, nada de extraño tiene que yo también sea capaz de hablar, pues casualmente tengo por maestra a una mujer muy experta en la retórica, que precisamente ha formado a muchos otros excelentes oradores y a uno en particular, que sobresale entre los de Grecia, Pericles, hijo de Jantipo.

MEN. —¿Quién es ella? Es evidente que te refieres a Aspasia, ¿no?

SÓC. —A ella me refiero y a Conno,²¹ el hijo de Metrobio. Ellos [236a] son mis dos maestros, el uno de música, la otra de retórica. No es nada extraño que un hombre educado así sea hábil en el hablar. Pero, incluso, cualquiera que haya recibido una educación inferior a la mía, instruido en la música por Lampro²² y en la retórica por Antifonte de Ramnuntio,²³ sería igualmente capaz, alabando a los atenienses ante los atenienses, de obtener renombre.

MEN. —¿Y qué podrías decir, si tuvieras que hablar?

[b] SÓC. —Tal vez nada de mi propia cosecha; pero ayer precisamente escuché a Aspasia que elaboraba una oración fúnebre completa sobre este mismo tema. Se había enterado de lo mismo que tú dices, de que los atenienses se disponían a elegir al orador. Entonces, de improviso, expuso ante mí una parte del discurso, según lo que era preciso decir; para la otra parte, que ya tenía pensada de antes, de cuando, según creo, compuso la oración fúnebre que pronunció Pericles, juntaba algunos restos de este discurso.²⁴

MEN. —¿Y podrías recordar lo que decía Aspasia?

SÓC. —Si no pudiera, me sentiría culpable. Lo aprendí de ella y poco faltó para que me golpeara porque me flaqueaba la memoria. [c]

MEN. —¿Por qué, pues, no me lo expones?

SÓC. —Pero que no vaya a enojarse conmigo mi preceptora, si divulgo su discurso.

MEN. —No tengas cuidado, Sócrates, y habla. Mucho me complacerás, ya sea que quieras contarme el discurso de Aspasia, o de cualquier otro. Habla solamente.

SÓC. —Pero tal vez te burles de mí, si, viejo como soy, te produzco la impresión de que aún jugueteo como un niño.

MEN. —En absoluto, Sócrates; habla de todos modos.

SÓC. —Pues bien, sin duda debo complacerte; hasta el punto de que incluso si me pidieras que me quitase el manto y danzara, casi [d] te daría el gusto, puesto que estamos solos. Escucha, pues. Empezó hablando, según creo, de los muertos mismos y decía así:

Discurso de Aspasia

«Por lo que toca a los actos,²⁵ estos hombres han recibido de nosotros las atenciones que se les debían y, tras recibirlas, emprenden el camino fijado por el destino, acompañados públicamente por la ciudad y privadamente por sus familiares. En lo que concierne a la palabra,²⁶ la ley ordena tributar a estos hombres el postrer homenaje, y ello es un [e] deber. Porque con un discurso bellamente expuesto sobreviene el recuerdo de las acciones gloriosamente efectuadas y el homenaje para sus autores de parte de los que las escuchan. Se requiere, pues, un discurso tal que ensalce cumplidamente a los muertos y exhorte con benignidad a los vivos, recomendando a los descendientes y hermanos que imiten la virtud de estos hombres, y dando ánimos a los padres, las madres, y a los ascendientes más lejanos que aún queden. ¿Qué [237a] discurso se nos revelaría como tal?

Elogio de los muertos

»¿Por dónde daríamos comienzo correctamente al elogio de unos hombres valientes, que en vida alegraban a los suyos con su virtud y que han aceptado la muerte a cambio de la salvación de los vivos? Creo que es preciso hacer su elogio según el orden natural en que han sido valientes. Valientes lo fueron por haber nacido de valientes. Elogiemos, pues, en primer lugar, su nobleza de nacimiento y, en segundo [b] lugar, su crianza y educación. Después de esto, mostremos cuán bella y digna de ellas fue la ejecución de sus acciones. Primer fundamento de su noble linaje es la procedencia de sus antepasados, que no era foránea ni hacía de sus descendientes unos metecos en el país al que habían venido desde otro lugar, sino que eran autóctonos²⁷ y habitaban y vivían realmente en una patria, criados no como los otros por una madrastra, sino por la tierra madre en la que habitaban, y ahora, después de muertos, [c] yacen en los lugares familiares de la que los dio a luz, los crió y los acogió. Por tanto, lo más justo es tributar, en primer lugar, un homenaje a la madre misma, porque de esta forma resulta enaltecida, además, su nobleza de nacimiento.

»Nuestro país es digno de ser alabado por todos los hombres y no sólo por nosotros, por muchas y diversas razones, la primera y principal [d] porque resulta ser amado de los dioses. Da fe de esta opinión nuestra la disputa y el juicio de los dioses que por él rivalizaron entre sí.²⁸ Si los dioses lo han elogiado, ¿cómo no va a ser justo que lo

elogien todos los hombres? Se le debería en justicia otro elogio. Que en aquel tiempo en que toda la tierra producía y hacía crecer animales de toda especie, salvajes y domésticos, entonces la nuestra se mostró estéril y limpia de bestias salvajes y de entre los seres vivos escogió para sí y procreó al hombre, el cual sobresale entre los demás seres por su inteligencia y es el único en reconocer una justicia y unos dioses. Una prueba [e] importante de mi argumento de que esta tierra engendró a nuestros antepasados y a los de estos hombres es que todo ser vivo procreador tiene el alimento apropiado para su cría, y en esto se distingue claramente la mujer que realmente es madre de la que no lo es, pero lo finge, si no lleva consigo las fuentes del alimento para el recién nacido. Pues bien, nuestra tierra y, al propio tiempo, madre nos da una prueba convincente de que ha engendrado hombres: sólo ella en aquel tiempo produjo, la primera, un alimento idóneo para el hombre, el fruto del [238a] trigo y la cebada, con el cual se alimenta el género humano de la manera mejor y más bella, por haber engendrado en realidad ella misma este ser.²⁹ Y este tipo de pruebas conviene admitirlas más para la tierra que para la mujer: no ha imitado, en efecto, la tierra a la mujer en la gestación y en el alumbramiento, sino la mujer a la tierra. Y no ha reservado celosamente para sí este fruto, sino que lo ha distribuido también a los demás. Después de esto, ha suscitado para sus hijos el nacimiento del aceite, auxilio contra las fatigas. Y después de haberlos [b] criado y haberlos hecho crecer hasta la juventud, ha introducido como sus gobernantes y educadores a los dioses, cuyos nombres —que ya conocemos— conviene omitir en una ocasión como ésta.³⁰ Ellos han organizado nuestra vida de cara a la existencia cotidiana, al habernos educado, los primeros, en las artes y habernos enseñado la adquisición y el manejo de las armas para la defensa de nuestro país.³¹

»Nacidos y educados de esta forma, los antepasados de estos muertos vivían según el régimen político que habían organizado, el cual es oportuno recordar brevemente. Porque un régimen político es alimento [c] de los hombres: de los hombres buenos, si es bueno, y de los malos, si es lo contrario.³² Es necesario, por tanto, demostrar que nuestros padres han sido criados bajo una buena forma de gobierno, merced a la cual también ellos fueron virtuosos como lo son los hombres de hoy, entre los cuales se hallan estos muertos aquí presentes. Pues estaba vigente entonces, como ahora, el mismo sistema político, el gobierno de los mejores, que actualmente nos rige y que desde aquella época se ha mantenido [d] la mayor parte del tiempo. Unos lo llaman gobierno del pueblo, otros le dan otro nombre, según les place, pero es, en realidad, un gobierno de selección con la aprobación de la mayoría. Porque reyes siempre tenemos;³³ unas veces lo son por su linaje, otras veces por elección. Pero el poder de la ciudad corresponde en su mayor parte a la mayoría, que concede las magistraturas y la autoridad a quienes parecen ser en cada caso los mejores. Y nadie es excluido por su endeblez física, por ser pobre o de padres desconocidos,³⁴ ni tampoco recibe honra por los atributos contrarios, como en otras ciudades. Sólo existe una norma: el que ha parecido sensato u honesto ostenta la autoridad y los cargos. La [e] causa de este sistema político nuestro es la igualdad de nacimiento. Porque otras ciudades están integradas por hombres de toda

condición y de procedencia desigual, de suerte que son también desiguales sus formas de gobierno, tiranías y oligarquías. En ellas viven unos pocos considerando a los demás como esclavos y la mayor parte teniendo a éstos por amos. Nosotros, en cambio, y nuestros hermanos, nacidos todos [239a] de una sola madre, no nos consideramos esclavos ni amos los unos de los otros, sino que la igualdad de nacimiento según naturaleza nos obliga a buscar una igualdad política de acuerdo con la ley y a no hacernos concesiones los unos a los otros por ningún otro motivo que por la estimación de la virtud y de la sensatez.

»De aquí que, criados en plena libertad³⁵ los padres de estos muertos, que son también los nuestros, y estos muertos mismos, de noble [b] cuna, además hayan mostrado a todos los hombres muchas acciones bellas, privada y públicamente, convencidos de que era preciso combatir por la libertad contra los griegos en favor de los griegos y contra los bárbaros en favor de todos los griegos. Cómo rechazaron a Eumolpo y a las Amazonas³⁶ y a otros aún antes que a ellos, que habían invadido el país, y cómo defendieron a los argivos contra los cadmeos y a los heráclidas contra los argivos,³⁷ el tiempo es corto para contarlo dignamente. Además, los poetas ya lo han dado a conocer a todos, celebrando en sus cantos magníficamente su virtud. Si, por tanto, nosotros intentáramos celebrar las mismas hazañas en prosa, quizá pareceríamos inferiores. [c] Por estas razones creo que debo pasar por alto estas gestas, pues ya tienen también su estimación. En cambio, creo que debo recordar aquellas otras, de las cuales ningún poeta ha obtenido una fama digna de temas tan dignos y que aún están en el olvido, haciendo su elogio y facilitando a otros el camino para que las introduzcan en sus cantos y en otros tipos de poesía de una manera digna de los que las han llevado a cabo. De las hazañas a que me refiero, he aquí las primeras: a los persas, [d] que eran dueños de Asia y se disponían a someter a Europa, los detuvieron los hijos de esta tierra, nuestros padres, a quienes es justo y necesario que recordemos en primer lugar para enaltecer su valor. Si se quiere hacer un buen elogio, es preciso observar ese valor trasladándose por la palabra a aquella época, en que toda Asia estaba sometida, ya por tercera vez, a un rey. El primero de ellos, Ciro, tras conceder la libertad a los persas, sometió con la misma soberbia a sus propios conciudadanos [e] y a los medos, sus señores, y puso bajo su mando el resto de Asia hasta Egipto;³⁸ su hijo puso bajo el suyo Egipto y Libia, hasta donde le fue posible penetrar.³⁹ El tercero, Darío, fijó por tierra los límites de su imperio hasta los escitas. Dominaba con sus naves el mar y las islas, [240a] de modo que nadie se atrevía a enfrentarse con él,⁴⁰ y las opiniones de todos los hombres se hallaban sometidas a esclavitud: ¡tan numerosos y grandes y belicosos eran los pueblos que el poderío persa había subyugado!

»Entonces, Darío, tras habernos acusado a nosotros y a los eretrios de conspirar contra Sardes,⁴¹ envió con ese pretexto quinientos mil hombres en barcos de transporte y de guerra y trescientas naves al mando de Datis, con la orden de que regresara conduciendo a los eretrios y a los atenienses, si quería conservar su cabeza. Y Datis, tras [b] navegar en dirección a Eretria, contra unos hombres que se contaban entonces entre

los más famosos de los griegos en el arte de la guerra y eran no pocos, los sometió en tres días⁴² y, para que ninguno pudiese huir, escudriñó todo el país del modo siguiente: una vez que llegaron a las fronteras de Eretria, sus soldados se situaron a intervalos de mar [c] a mar y, cogidos de las manos, recorrieron todo el país, para poder decir al Rey que ninguno se les había escapado.⁴³ Con el mismo propósito, desde Eretria desembarcaron en Maratón, creyendo que les era fácil conducir también a los atenienses, después de haberlos sometido al mismo yugo que a los de Eretria. De estas acciones, unas habían sido ya efectuadas y las otras estaban a punto de llevarse a cabo, pero ninguno de los griegos prestó ayuda a los de Eretria⁴⁴ ni a los atenienses, excepto los lacedemonios —pero éstos llegaron al día siguiente de [d] la batalla—;⁴⁵ todos los demás, aterrorizados, se mantenían inactivos; dichosos de su seguridad presente. Trasladándose a aquel momento, se comprendería qué valientes fueron los que recibieron en Maratón el asalto de los bárbaros, castigaron el orgullo de toda Asia y erigieron, los primeros, un trofeo sobre los bárbaros, convirtiéndose en caudillos y enseñando a los demás que el poderío persa no era invencible, y que toda multitud como toda riqueza ceden al valor. Yo afirmo, pues, [e] que aquellos hombres fueron los padres no sólo de nuestras personas, sino también de nuestra libertad y de la de todos los pueblos que habitan en este continente. Con sus ojos puestos en aquella empresa, los griegos tuvieron la audacia de arriesgarse en posteriores guerras por su salvación, convirtiéndose en discípulos de los hombres de Maratón.

»Nuestro discurso, pues, debe otorgar la primera distinción a aquellos [241a] hombres. La segunda, a los que combatieron en las batallas navales de Salamina y Artemisión⁴⁶ y resultaron vencedores. Porque de estos hombres también se podrían contar muchas hazañas, qué asaltos sostuvieron por tierra y por mar y cómo los rechazaron. Pero lo que, también de ellos, me parece más glorioso, lo recordaré diciendo que coronaron la obra comenzada por los de Maratón. Porque los de Maratón sólo habían demostrado a los griegos que por tierra era posible rechazar [b] a un gran número de bárbaros con pocos hombres, pero con naves aún era dudoso y los persas tenían fama de ser invencibles en el mar por número, riqueza, habilidad y fuerza. Esto, precisamente, merece ser alabado de los hombres que entonces combatieron por mar: que disiparon el temor que poseía a los griegos y pusieron término al miedo que les inspiraba la multitud de naves y de hombres. Resultó, pues, que por obra de unos y otros, los que combatieron en Maratón y los que [c] participaron en la batalla naval de Salamina, fueron educados los demás griegos que, gracias a los que combatieron por tierra y por mar, aprendieron y se acostumbraron a no temer a los bárbaros.

»Menciono en tercer lugar, tanto por el número como por el valor, la gesta que, por la salvación de Grecia, tuvo lugar en Platea,⁴⁷ tarea común en esta ocasión a lacedemonios y atenienses.⁴⁸ Todos ellos rechazaron la amenaza más grande y temible, y por su valor ahora nosotros hacemos su elogio y en el futuro nuestros descendientes. Pero [d] después de estos sucesos, muchas ciudades griegas estaban aún al lado de los bárbaros, y se anunciaba que el Rey en persona tenía intención de atacar de nuevo a los

griegos. Es, pues, justo que recordemos también a aquellos que culminaron la empresa salvadora de sus predecesores, limpiando el mar y expulsando de él a todos los bárbaros. Fueron éstos los que combatieron con las naves en el Eurimedonte,⁴⁹ los que [e] participaron en la campaña contra Chipre⁵⁰ y los que hicieron la expedición a Egipto⁵¹ y a otros muchos países. Es preciso que los recordemos y les agradezcamos haber logrado que el Rey, atemorizado, pensara en su propia salvación en lugar de maquinarse para la ruina de los griegos.

»Nuestra ciudad toda, pues, sostuvo hasta el final esta guerra contra los bárbaros por ella misma y por otros pueblos de idéntica lengua. [242a] Pero una vez hecha la paz, y cuando nuestra ciudad gozaba de respeto, le llegó lo que suele suceder de parte de los hombres a los que tienen éxito: primero una rivalidad y, después de esta rivalidad, una envidia.⁵² Y esto puso en guerra a nuestra ciudad, contra su voluntad, con los griegos. Después de esto, iniciada la guerra, vinieron a las manos con los lacedemonios en Tanagra, combatiendo por la libertad de [b] los beocios. La batalla tuvo un resultado incierto,⁵³ pero la acción que le sucedió fue decisiva. Porque el enemigo se retiró y partió abandonando a los que socorrían, mientras los nuestros, vencedores en Enófito,⁵⁴ al cabo de tres días hicieron volver con justicia a los injustamente desterrados. Estos hombres fueron los primeros, después de las guerras médicas, que ayudaron a unos griegos contra otros griegos en [c] defensa de la libertad. Se comportaron como valientes y, después de haber liberado a los que socorrían, fueron sepultados los primeros en este monumento con la veneración de la ciudad.

»Después de estos acontecimientos, la guerra se generalizó y todos los griegos hicieron una expedición contra nosotros,⁵⁵ devastando el país y pagando de un modo indigno la gratitud debida a nuestra ciudad. Los nuestros, después de haberlos vencido en una batalla naval y de haber capturado a sus jefes, los lacedemonios, en Esfagia,⁵⁶ aunque [d] les era posible darles muerte, les perdonaron la vida, los devolvieron⁵⁷ e hicieron la paz, pensando que contra los pueblos de la misma estirpe es preciso combatir hasta la victoria, y no destruir la comunidad de los griegos por el resentimiento particular de una ciudad, y contra los bárbaros hasta la destrucción. Son, por tanto, dignos de elogio estos hombres que reposan aquí después de haber hecho esta guerra, porque a quienes sostenían que en la anterior guerra contra los bárbaros otros habían sido superiores a los atenienses, les demostraron que no estaban [e] en lo cierto. Demostraron entonces, al superar a la Grecia sublevada en la guerra y al capturar a los caudillos de los demás griegos, que podían vencer con sus propias fuerzas a aquellos con los que un día habían vencido a los bárbaros en común.

»Después de esta paz, sobrevino una tercera guerra inesperada y terrible, en la cual perecieron muchos valientes que reposan aquí. Muchos murieron en la región de Sicilia, después de haber erigido numerosos [243a] trofeos por la libertad de los leontinos,⁵⁸ en cuya ayuda habían acudido, en cumplimiento de los pactos,⁵⁹ navegando hacia aquellos lugares. Pero como, a causa de la longitud de la travesía, la ciudad se hallaba en

dificultades y no podía auxiliarlos,⁶⁰ renunciaron a esta guerra y sufrieron reveses. Sus enemigos, incluso después de haber combatido contra ellos, tienen para su sensatez y valor más elogios que para los otros sus propios amigos. Muchos murieron también en las batallas navales del Helesponto, tras haber apresado en una sola jornada todas las naves enemigas y haber vencido a muchas otras.⁶¹ Cuando digo que [b] la guerra fue terrible e inesperada, me refiero a que los demás griegos llegaron a un grado tal de celos contra nuestra ciudad, que se atrevieron a negociar con su peor enemigo, el Rey.⁶² A aquel a quien habían expulsado en común con nosotros, de nuevo lo hacían venir por su iniciativa, un bárbaro contra los griegos, y reunían contra nuestra ciudad a todos los griegos y los bárbaros. Aquí, ciertamente, se manifestó [c] también la fuerza y el valor de la ciudad. Pues cuando creían que ya estaba vencida y sus naves bloqueadas en Mitilene, enviaron una ayuda de sesenta naves, en las que embarcaron los mismos ciudadanos y, mostrándose como hombres valerosísimos, según la unánime opinión, vencieron a los enemigos y liberaron a los amigos;⁶³ pero, víctimas de una suerte inmerecida, sin que pudieran ser recogidos del mar, reposan [d] aquí.⁶⁴ Debemos recordarlos y elogiarlos siempre. Pues gracias a su valor ganamos no sólo aquella batalla naval, sino además el resto de la guerra. Gracias a ellos, la ciudad ha adquirido la fama de que jamás sería sojuzgada en la guerra, ni siquiera por todos los hombres; reputación cierta, pues hemos sido derrotados por nuestras propias disensiones y no por los demás. Aún hoy no hemos sido vencidos por aquellos enemigos, sino que nosotros mismos nos hemos vencido y derrotado.

»Después de estos acontecimientos, una vez que se restableció la [e] calma y se hizo la paz con los otros, la guerra civil se desarrolló entre nosotros de tal forma que, si el destino determinara a los hombres a tener disensiones, nadie desearía que su propia ciudad sufriera de otro modo este mal. ¡Con qué buena disposición y familiaridad se entremezclaron los ciudadanos entre sí, tanto del Pireo como de la ciudad y, contra toda esperanza, con los demás griegos! ¡Con qué comedimiento [244a] pusieron fin a la guerra con los de Eleusis!⁶⁵ Y la causa de todo esto no fue otra que el parentesco real, que procura una amistad sólida, fundada sobre la comunidad de linaje, no de palabra sino de hecho. Es preciso también recordar a aquellos que en esta guerra perecieron, víctimas unos de otros, y reconciliarlos en la medida en que nos sea posible, con plegarias y sacrificios, en ceremonias como ésta, invocando a los que son sus dueños,⁶⁶ puesto que también nosotros estamos reconciliados. [b] Pues no llegaron a las manos, unos contra otros, por maldad ni por odio, sino por un azar adverso. Nosotros mismos, los que vivimos, somos testigos de ello: siendo de su mismo linaje, nos perdonamos mutuamente lo que hemos hecho y lo que hemos sufrido.

»Después de esto, restablecida por completo la paz entre nosotros, la ciudad se mantenía tranquila, perdonando a los bárbaros que se tomaran cumplida venganza del mal que ella les había hecho, e indignada con los griegos al recordar cómo habían pagado los beneficios que ella [c] les dispensó, uniéndose a los bárbaros, destruyendo las naves que en otro tiempo fueron su salvación y abatiendo las murallas, a cambio de las cuales

nosotros habíamos impedido que las tuyas cayeran.⁶⁷

»Resuelta a no defender más a los griegos en caso de ser esclavizados los unos por los otros o por los bárbaros, así transcurría la vida de la ciudad. Mientras estábamos en esta disposición, los lacedemonios creyeron que nosotros, salvadores de la libertad, estábamos abatidos y que era asunto suyo reducir a los demás a la esclavitud, y lo llevaban [d] a la práctica.⁶⁸

»Pero ¿qué necesidad hay de extendernos? Los acontecimientos que podría contar después de éstos, no son de un tiempo lejano ni de hombres de otra generación.⁶⁹ Nosotros mismos sabemos cómo recurrieron a nuestra ciudad, despavoridos, los primeros de los griegos, los argivos, los beocios y los corintios; y cómo, lo más extraordinario de todo, incluso el Rey llegó a un grado tal de dificultad que, al cambiarse para él las tornas, de ninguna otra parte podía llegarle la salvación sino de esta ciudad que con tanto ardor había querido destruir. [e] Y, ciertamente, si alguien quisiera hacer a nuestra ciudad un reproche justo, sólo uno podría hacerse con legitimidad: que siempre es compasiva en exceso y se cuida del más débil.⁷⁰ En efecto, en aquel tiempo no fue capaz de mostrarse firme y mantener la decisión que había tomado de no ayudar contra la esclavitud a ninguno de aquellos [245a] que la habían tratado injustamente, sino que se dejó doblegar y los socorrió. Tras prestar ayuda ella misma a los griegos, los liberó de la esclavitud,⁷¹ de modo que fueron libres hasta que de nuevo ellos mismos se hicieron esclavos.⁷² Al Rey no se atrevió a socorrerlo por respeto a los trofeos de Maratón, Salamina y Platea, pero al permitir que sólo los exiliados y voluntarios acudiesen en su ayuda, lo salvó, según opinión unánime.⁷³ Y después de haberse reedificado las murallas y [b] haberse construido una flota, aceptó la guerra una vez que se vio forzada, y combatió a los lacedemonios en favor de los de Paros.⁷⁴

»Pero el Rey, temeroso de la ciudad, cuando vio que los lacedemonios renunciaban a la guerra por mar, quería abandonarnos y reclamaba a los griegos del continente, que anteriormente los lacedemonios le habían entregado,⁷⁵ si había de seguir combatiendo con nosotros y los demás aliados, creyendo que no acudiríamos y que esto le serviría de [c] pretexto a su defección. En cuanto a los otros aliados, se engañó: los corintios, los argivos, los beocios y el resto de los aliados consintieron en entregar a los griegos del continente, lo aceptaron por escrito y lo firmaron, si estaba dispuesto a darles dinero. Sólo nosotros no osamos ni entregárselos ni prestar juramento. Así es en verdad de segura y sana la generosidad y la independencia de nuestra ciudad, hostil por naturaleza [d] al bárbaro, porque somos griegos puros y sin mezcla de bárbaros.⁷⁶ Pues no habitan con nosotros ni Pelops ni Cadmos ni Egiptos o Dánaos, ni tantos otros que son bárbaros por naturaleza y griegos por la ley, sino que habitamos nosotros mismos, griegos y no semibárbaros, de donde el odio puro a la gente extranjera de que está imbuida nuestra [e] ciudad. A pesar de eso, fuimos dejados solos una vez más por no querer perpetrar un acto vergonzoso y sacrílego entregando unos griegos a los bárbaros.⁷⁷ Llegados, pues, a la misma situación que ya anteriormente había causado nuestra derrota, con la ayuda de

los dioses terminamos la guerra mejor que antes; porque desistimos de las hostilidades conservando las naves, las murallas y nuestras propias colonias,⁷⁸ de tal manera que también los enemigos las finalizaron con agrado. Sin embargo, también perdimos hombres valientes en esta guerra, víctimas de las dificultades del terreno en Corinto y de la traición en Lequeón.⁷⁹ También [246a] fueron valerosos los que libraron al Rey y expulsaron del mar a los lacedemonios: yo os los traigo a la memoria. A vosotros corresponde juntar vuestras alabanzas a las mías y glorificar a tales héroes.

Exhortación a los vivos

»Éstas son, pues, las obras de los hombres que reposan aquí y de los otros que han muerto en defensa de la ciudad; numerosas y bellas las que he expuesto, pero más numerosas aún y más bellas las que omito. [b] Muchos días y noches no bastarían al que tuviera la idea de enumerarlas todas. Es preciso, por tanto, que, al recordarlas, cada uno recomiende a los descendientes de estos héroes que, como en la guerra, no deserten del puesto de sus antepasados ni retrocedan cediendo a la cobardía. Yo mismo, pues, hijos de valientes, os lo recomiendo ahora, y en el futuro, cuando encuentre a alguno de vosotros, también se lo recordaré, y os [c] exhortaré a desear vivamente ser lo más valerosos posible. En esta ocasión es justo que mencione lo que los padres nos encargaban comunicar a los que en cada ocasión dejarían, si les pasaba algo, cuando se disponían a afrontar un peligro. Os repetiré lo que de ellos mismos escuché y lo que con agrado os dirían, si pudieran, conjeturándolo de lo que entonces manifestaban. Tenéis que imaginar, por tanto, que escucháis de sus propios labios lo que voy a exponeros.

»He aquí lo que decían:⁸⁰

“Muchachos, que sois de padres valerosos, este mismo acto de ahora [d] lo demuestra: aunque podíamos vivir sin honor, escogimos morir con honra, antes que precipitaros a vosotros y a vuestra posteridad en el oprobio y antes de deshonorar a nuestros padres y a todo el linaje que nos ha precedido, convencidos de que no hay vida posible para quien deshonra a los suyos y de que un hombre tal no tiene ningún amigo ni entre los hombres ni entre los dioses, ni sobre la tierra ni bajo la tierra después de muerto. Es preciso, pues, que recordando nuestras palabras, [e] cualquier tarea que emprendáis, la realicéis con virtud, sabedores de que, sin ello, todo lo demás, las adquisiciones y las actividades son vergonzosas y viles. Porque ni la riqueza da prestigio a quien la posee con cobardía —un hombre tal es rico para otro y no para sí mismo—, ni la belleza del cuerpo y la fuerza asociadas a un cobarde y malvado parecen apropiadas, sino inapropiadas, porque ponen más en evidencia al que las tiene y revelan claramente su cobardía. En fin, [247a] toda ciencia separada de la justicia y de las demás virtudes se revela como astucia, no como sabiduría. Por estas razones, en primer lugar, en último lugar y en todo momento, intentad poner vuestro empeño en aventajarnos sobre todo en gloria a nosotros y a los que nos precedieron. En caso contrario, sabed que, si nosotros os superamos en virtud, nuestra victoria nos avergüenza, mientras que nuestra derrota, si

somos vencidos, nos hace felices y sobre todo seríamos vencidos y vosotros [b] nos venceríais, si estuvierais dispuestos a no hacer mal uso de la gloria de vuestros antepasados y a no dilapidarla, sabedores de que para un hombre que cree tener alguna valía nada hay más vergonzoso que pretender que se le estime no por sí mismo sino por la reputación de sus antepasados. Los honores de los padres son para sus descendientes un tesoro bello y magnífico. Pero hacer uso de un tesoro de dinero y honores y no transmitirlo a los descendientes, por no haber adquirido uno mismo bienes personales y buena fama, es vergonzoso e indigno de un hombre.

[c] »»Si ponéis en práctica estos consejos, vendréis a nosotros como amigos a casa de amigos, cuando os traiga aquí la suerte que os esté reservada. Pero si los descuidáis y os mostráis cobardes, nadie os acogerá de buen grado. Que se diga esto a nuestros hijos.

»»A nuestros padres, si aún viven, y a nuestras madres es preciso exhortarlos sin cesar a soportar de la mejor manera posible la desgracia, [d] si se llega a producir, y no lamentarse con ellos —no necesitarán que se les aflija, pues el infortunio acaecido les causará suficiente pesar—, sino cuidándolos y calmándolos, recordarles que los dioses han escuchado sus principales súplicas. Porque no habían pedido tener hijos inmortales sino valientes y famosos.⁸¹ Y esos bienes, que se cuentan entre los más grandes, los han obtenido. Y no es fácil para un mortal que, en el curso de su existencia, todo suceda según desee. Soportando virilmente las desgracias, parecerá que realmente son padres de hijos [e] valerosos y que ellos mismos también lo son; si, por el contrario, ceden a su dolor, levantarán la sospecha de que no son nuestros padres o de que quienes nos elogian mienten. Ninguna de las dos cosas es conveniente, sino que ellos deben ser quienes, sobre todo, nos elogien con su conducta, mostrando claramente que son hombres y en verdad padres de hombres. Porque hace ya tiempo que el dicho *nada en demasía* parece acertado.⁸² Y realmente lo es. El hombre que hace depender de sí mismo todo aquello que conduce a la felicidad o se le aproxima, y no lo [248a] supedita a otros, cuya buena o mala fortuna forzarían también a la suya propia a flotar a la deriva, ese hombre tiene ordenada su vida de una manera óptima; ése es el sabio, ése el valeroso y sagaz. Y ése, sobre todo, tanto si le vienen riquezas e hijos como si los pierde, dará crédito al proverbio: no se le verá ni demasiado alegre ni demasiado triste, porque [b] confía en sí mismo.⁸³ Así pretendemos que sean también los nuestros, lo deseamos y lo afirmamos, y así nosotros mismos nos presentamos hoy, ni indignados ni temerosos en exceso si tenemos que morir ahora. Pedimos, pues, a nuestros padres y a nuestras madres que, sirviéndose de esta misma disposición, pasen el resto de su vida y que sepan que no nos alegrarán más con quejas y lamentos, sino que si los muertos tienen alguna sensación de los vivos, de ningún otro modo nos podrían disgustar [c] más que haciéndose daño y dejándose abrumar por las desgracias, mientras que muchos nos alegrarían si las soportaran con ligereza y mesura. Porque nuestra vida tendrá el fin más bello que exista para los hombres, de suerte que conviene celebrarla más que lamentarla; y en cuanto a nuestras mujeres y nuestros hijos, si se cuidan de ellos, si los mantienen y aplican a ello su mente, tal vez olviden mejor su infortunio [d] y lleven una vida más bella, más recta y más agradable a nosotros. Es suficiente con que comunicéis esto, de nuestra parte, a

nuestros parientes. A la ciudad le recomendaríamos que se hiciera cargo de nuestros padres e hijos, educando convenientemente a los unos, y manteniendo dignamente a los otros en su vejez. Pero ya sabemos que aun sin nuestras recomendaciones, se cuidará de ello suficientemente”⁸⁴.

»Estas palabras, hijos y padres de los muertos, me han encargado trasmitíros las y yo lo hago con la mejor buena voluntad de que soy capaz. [e] Por mi parte pido, en nombre de ellos, a los hijos que imiten a sus padres y a los otros que tengan confianza sobre su propia suerte, convencidos de que privada y públicamente os mantendremos en la vejez y de que cada uno de nosotros, cada vez que encuentre en cualquier lugar a algún pariente de los muertos, le prestará su ayuda. En cuanto a la ciudad, vosotros mismos, sin duda, conocéis su solicitud: después de haber establecido leyes a favor de los hijos y de los padres de los muertos en [249a] la guerra, cuida de ellos y tiene ordenado a la máxima magistratura vigilar que los padres y las madres de los muertos, más que el resto de los ciudadanos, no sean víctimas de la injusticia. A los hijos la ciudad misma contribuye a educarlos; deseosa de que su orfandad les pase inadvertida, asume ante ellos las funciones de padre mientras aún son niños y, cuando llegan a la edad adulta, los envía en posesión de sus bienes, después de haberlos revestido de una armadura completa; ella les enseña y les recuerda las hazañas de sus padres, dándoles los órganos del valor [b] paterno y al mismo tiempo, a modo de buen augurio, el permiso para entrar por vez primera al hogar paterno para gobernarlo con fortaleza, revestidos de sus armas. A los muertos mismos no deja de honrarlos: cada año celebra en común para todos las ceremonias que es costumbre celebrar para cada uno en privado. Además de esto, establece certámenes gimnásticos e hípicas y concursos musicales de todo tipo.⁸⁵ En una palabra, respecto a los muertos ocupa el lugar de heredero y de hijo; [c] respecto a los hijos, el de padre, y respecto a los padres de éstos, el de tutor, dedicando todo su cuidado en todo momento a todos.

»Con estas reflexiones, debéis sobrellevar con más tranquilidad vuestra desgracia. Así seríais más queridos para los muertos y para los vivos y os sería más fácil dar atenciones y recibirlas. Y ahora que ya vosotros y los demás todos habéis llorado a los muertos según la ley, retiraos.»⁸⁶

Epílogo

[d] —Ahí tienes, Menéxeno, el discurso de Aspasia de Mileto.

MEN. —Por Zeus, Sócrates, dichosa es, según dices, Aspasia si es capaz, siendo mujer, de componer semejantes discursos.

SÓC. —Bien, si no me crees, acompáñame y la podrás oír hablar en persona.

MEN. —Muchas veces, Sócrates, me he encontrado con Aspasia y sé lo que vale.

SÓC. —¿Cómo? ¿No la admiras y no le agradeces hoy su discurso?

MEN. —Muy agradecido le quedo, Sócrates, por este discurso a ella o a quien te lo ha contado, quienquiera que sea. Y, además, le [e] quedo muy agradecido al que lo ha

pronunciado.

SÓC. —Está bien. Pero no me delates, si quieres que alguna otra vez también te dé a conocer muchos y hermosos discursos políticos de ella.⁸⁷

MEN. —Ten confianza, no te delataré. Tú sólo comunicámelos.

SÓC. —Así será.

¹ Se trata del mismo personaje que aparece como adolescente en el *Lisis* (en 211b se le define como un gran disputador), y ya con más edad en el *Fedón*, 59b, donde se le representa como uno de los discípulos que acompañan a Sócrates en sus últimos momentos. El contexto del párrafo (234a) permite conjeturar que se halla en la edad de la efebía, es decir, los dieciocho años, y que, por tanto, ha accedido al pleno ejercicio de los derechos civiles reconocidos por la ley ateniense.

² El ágora del Cerámico estaba al noroeste de la Acrópolis.

³ La sala del Consejo formaba parte del *Metróon*, templo de la Madre de los dioses y se hallaba al sur del ágora del Cerámico.

⁴ El pasaje es fuertemente irónico. Según las tesis de Calicles, en su discurso del *Gorgias*, 485a-d, es hermoso filosofar en la edad juvenil porque de este modo la filosofía, fundamentada en los objetivos de la *paideía*, no pierde su carácter de estudio liberal. Para Calicles, como para todos los jóvenes políticos con educación sofista, la actividad filosófica duradera era estéril por cuanto constituía un importante condicionamiento para las cuestiones de tipo práctico, en especial para la política. En un diálogo de la *República*, 487c-d, Adimanto replica a Sócrates que «todos cuantos se entregan a la filosofía, no sólo en su juventud y para completar su educación, sino que se mantienen en ella mucho tiempo, no sacan otro provecho que la incapacidad para servir al Estado». (Cf. también *Teeteto*, 173c, y *Fedón*, 64b.) Para Platón, por el contrario, la filosofía era la coronación de todo el proceso de formación humana, perenne *paideía* de la que las otras ciencias formaban parte tan sólo como una mera etapa de inferior madurez. (Cf. *Leyes*, VII, 809e-818d; *República*, 525a-530c.) En cuanto a Sócrates, la *Apología de Sócrates*, 29d es muy explícita respecto a su esfuerzo por un filosofar permanente, de ahí que los sofistas le consideraran como el paradigma ideal del individuo políticamente incapaz. Por estas razones, sólo el tono irónico del texto nos permite aprehender el auténtico pensamiento socrático-platónico, aparentemente desvirtuado.

⁵ Alude a la familia de Menéxeno, al parecer fecunda en dar hombres de Estado a Atenas.

⁶ Tomado no en el sentido de autoridad con funciones extraordinarias, a diferencia de los *arcontes* o magistrados ordinarios, sino en un sentido genérico.

⁷ La *Epitáphia*, ceremonia fúnebre de carácter público, instituida, al parecer, por Solón (Diógenes Laercio, VIII), que se celebraba anualmente. En el momento de la inhumación en el Cerámico de los restos de los soldados muertos, un orador designado por el Consejo pronunciaba un discurso. (Cf. Tucídides, II, 34, 3.) La elección del Consejo era ratificada por la Asamblea (cf. *ibid.*; Demóstenes, *Sobre la corona*, 285).

⁸ Arquino fue uno de los restauradores de la democracia ateniense, junto con Trasíbulo, después de la caída de los Treinta. Introdutor, asimismo, del alfabeto jónico para los documentos, bajo el arcontado de Euclides (404 a.C.), algunos testimonios (p. ej., Focio, 260) le atribuyen un *epitafio* de gran influencia en el *Panegírico* isocrático. No parece, sin embargo, que en el *Menéxeno* la mención de su nombre resulte determinante para un enjuiciamiento sobre posibles influencias. En cualquier caso, el papel que le concede P. M. Huby, en «The *Menexenus* reconsidered» (*Phronesis*, II, 2 (1957), págs. 104-114, de acuerdo con su tesis de que el *Menéxeno* es, sobre todo, una crítica contra las medidas económicas que suprimían las subvenciones del Estado a los huérfanos (cf. *Lisias*, XIX, 11), y de que el nombre de Arquinos vendría a sugerir, justamente, lo contrario, la benevolencia, y la justicia en el contexto de la restauración democrática que llevó a cabo, es cuando menos exagerado. Cf., a este respecto, R. Clavaud, *Le «Ménexène» de Platon et la rhétorique de son temps*, París, 1980, págs. 57 y 257, nota 170. Algunos comentaristas sugieren, con respecto a Dión, el otro orador

citado, que se trata del mismo personaje que cita Jenofonte (*Helénicas*, IV, 8, 13) como embajador en Persia cuando el tratado de Antálcidas (392).

⁹ El pasaje recoge, en el ámbito de la crítica platónica contra el *epitáphios logos* como elogio (*épainos*), los tópicos más usuales del género: la idea de la «hermosa muerte» y el homenaje de la ciudad concediendo a los que han perecido en el combate una sepultura y un discurso. Cf. Tucídides, II, 43, 2; Lisias, *Epitafio*, 80; Demóstenes, *Epitafio*, 1; 36. Al margen de esa crítica, matizada de ironía, cf. por ejemplo, a propósito de la sepultura, el tono de desdén con que Sócrates se dirige a Critón: «... sepultas mi cuerpo, y sepultarlo del modo que a ti te sea grato y como te parezca que es lo más normal» (*Fedón*, 115e). Para la crítica contra el *épainos*, cf. *Banquete*, 198d y sigs.

¹⁰ N. Loraux, «Socrate contrepoison de l'oraison fúnebre. Enjeu et signification du *Ménexène*», *L'Antiquité Classique* (1974), pág. 175, nota 18, ve aquí una parodia de las primeras líneas de un fragmento de la oración fúnebre de *Gorgias* (Diels-Kranz, 8, 6). Pero cf., también, para este recurso de exaltar las cualidades y disimular los defectos, propio de los autores de *épainoi*, Sócrates, *Busiris*, 4. Para la crítica a este sistema, cf. *Banquete*, 198d.

¹¹ Traduzco «matizar», pero concibiendo el término en una acepción peyorativa. Se alude a la habilidad de los oradores para variar o colorear las palabras (*poikillontes* en el texto), acepciones ambas válidas para la versión del vocablo griego, con el fin de componer un lenguaje abigarrado que confunda y admire al auditorio. Cf. la misma acepción negativa, en *República*, VIII, 561e; II, 365b; *Sofista*, 226a. El sentido más propio del término aparece en *Ion*, 535d. Cf., con el sentido de «adornar», e Isócrates, *Contra los sofistas*, 16.

¹² El poner en el mismo plano de igualdad el elogio de los muertos, de los vivos y de la ciudad evidencia que no se trata tanto de desarrollar un *epitáphios lógos*, con la alabanza estricta de los muertos, cuanto, sobre todo, un amplio panegírico de la ciudad. La práctica es común a todos los epitafios, si se exceptúa el de Hipérides, donde la máxima alabanza recae sobre el estratega y sus soldados. Cf., incluso, el de Pericles, Tucídides, II, 42, 1-2. El propio Isócrates reconoce utilizar temas ya empleados en los *epitáphioi lógoi* al componer su *Panegírico* de Atenas (74). (Cf. Loraux, 1974, pág. 179, «les morts ne sont pas seulement évincés par la louange de la polis, mais on les perd de vue dans la serie, déroulée depuis l'origine, des grandes générations d'Athéniens».)

¹³ Cf. *Prótagoras*, 315a-b. Cf. *supra*, *Menéxeno*, 235a, a propósito de otro término en el mismo ámbito semántico: «hechizan nuestras almas» (*goēteúsin tas psychás*). Cf., para *goēteía*, *Gorgias*, Diels-Kranz, 82b, 11. Para *gōēs*, *Sofista*, 235a, 1, 8. Se presenta irónicamente el lenguaje de los oradores como una suerte de sortilegio que hechiza y encanta a los que escuchan sus discursos. Cf., también, *República*, III, 413, c4. Clavaud, 1980, págs. 92-95, y nota 47, remite, a partir de estos recursos, a *Gorgias* y su escuela, como objetivo de la ironía y la crítica platónica: «Ce que Platon devait reprocher dans cet art, c'est le mensonge qui consiste à utiliser les mots par eux-mêmes et non pas pour l'idée qu'ils expriment». Cf., a este respecto, Aristóteles, *Retórica*, 1.405b5.

¹⁴ Al parecer, la asistencia de extranjeros a las ceremonias fúnebres era usual. Cf. Tucídides, II, 34, 4; Demóstenes, *Epístolas*, 13. Se supone que se trata también de los extranjeros de la ciudad, e incluso de los aliados. Cf. P. Gautier, «Les Xenoí dans les textes athéniens», *Revue des Études Grecques* 84 (1971), pág. 78. Cf., asimismo, Loraux, 1974, 181, nota 66. Mas en este caso conviene tener en cuenta que el discurso platónico es ficticio; de lo contrario, mal podría pensarse en la asistencia de extranjeros que no podrían evitar el escándalo ante el cúmulo de distorsiones históricas que a lo largo del discurso les aluden directamente. Cf. Clavaud, 1980, pág. 88, nota 25; pág. 149.

¹⁵ Recojo, para *énaulos*, del texto una versión que respeta la idea del sonido de la flauta, sustrayéndome a verter tan sólo la idea de resonancia. *Énaulos* se dice, en efecto, del lenguaje que, a guisa de sonido de flauta, penetra en los oídos y deja huella con su peculiar resonancia. Se trata de un recurso auditivo más de los incluidos en la nota 13. Cf. también *Critón*, 54d, donde Sócrates escucha las voces de las leyes, con el mismo sonido. Cf., además, *República*, 399d; *Gorgias*, 501d-e. No me parece tener ningún fundamento la tesis de O. Wichmann, *Platon. Ideelle Gesamtdarstellung und Studienwerk*, Darmstadt, 1966, págs. 235-243, para quien el contexto de la parodia que se construye con estos recursos deja paso a uno más significativo, el de la manía o entusiasmo socrático, al modo del *Fedro*, p. ej., de suerte que, a su juicio, con ello se explicaría el particular tono del *Menéxeno* y sus anacronismos, ya que la fuerza misma de la reflexión se sustrae a los pequeños detalles de lo

real. Wichmann remite, además, al pasaje 235c, en el que Sócrates dice que, por los efectos del orador, apenas al tercer o cuarto día vuelve en sí. Pero casualmente este pasaje está sobrado de ironía y difícilmente pueden verse en él huellas del *entusiasmo* tal como se plantea en el *Fedro*. De lo que aquí se trata no es de sustraerse a lo real, por la vía de la inspiración y la posesión, sino, quizá, de sustraerse a los artilugios de la retórica abocando la capacidad crítica a lo que es real. Cf., a este respecto, Clavaud, 1980, pág. 45. Justamente en este pasaje nos encontramos en el punto culminante de la ironía del prólogo. Pues el lector fácilmente podría preguntarse cómo quedarán de aturdidos los que escuchan los discursos ante el cúmulo de habilidades del orador, si el propio Sócrates, en posesión de un método que busca siempre la verdad (cf. *Apología de Sócrates*, 17b), no puede escapar al aturdimiento.

¹⁶ Otro punto culminante de la ironía; las Islas de los Bienaventurados son un ámbito propio de héroes, o de personas de vida excelente e irreprochable, pero un ámbito para después de la muerte. Cf. *Gorgias*, 523d; *Fedón*, 111a-c; cf. también *República*, VII, 540b; en la parodia, Sócrates, lógicamente, encarna a cualquiera de los atenienses que oyen los discursos. Cf. Loraux, 1974, págs. 182-183.

¹⁷ No se dice, como piensa Loraux, *ibid.*, pág. 196, que el orador no va a tener materia que tratar en el discurso, sino que no tendrá muchas facilidades (*euporésein*), por el poco tiempo que media entre la elección y la celebración de la ceremonia fúnebre. Este *tópos* de la brevedad del tiempo del orador (cf. Lisias, *Epitafio*, 1) ya ha sido contestado en 234c; cf. la respuesta de Sócrates a Menéxeno, en 235d.

¹⁸ Para el arte de la improvisación y su principal teórico, Alcidas, cf. Clavaud, 1980, págs. 101 y sigs.

¹⁹ Cf. Aristóteles, *Retórica*, I, 1.367b, y III, 1.415b; Clavaud, 1980, págs. 56-87.

²⁰ El carácter agonístico de la oración fúnebre (cf. Lisias, *Epitafio*, 1; Demóstenes, *Epitafio*, 1) está en relación con los discursos anteriormente pronunciados y ya conocidos. En 239b-c, la rivalidad se sitúa en la confrontación con los poetas.

²¹ Maestro de cítara de Sócrates, al que éste se refiere siempre con una cierta ironía (cf. *Eutidemo*, 272c; 295d). Podría tratarse del mismo personaje que es objeto de burla por Aristófanes (cf. *Las avispas*, 675; *Los caballeros*, 534; cf., también, U. Von Wilamowitz, *Platón*, Berlín, 1920, pág. 139) y por Cratino (T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig, 1880, frag. 317, mencionado, como en *Los caballeros*, 534, con el derivado peyorativo *Konnás*), y del que toma su nombre una comedia de Frínico (Kock, *ibid.*, II, 371) y otra de Ameipsias (Kock, *ibid.*, I, 671).

²² Maestro de música de Sófocles. Cf. *Vida de Sófocles*, 3, 19-20, pág. XVIII. Cf. también C. Nepote, *Epaminondas*, II; Ateneo, I, 16; II, 2. La alusión a Conno, como, asimismo, a Lampro, podría simbolizar la crítica dirigida contra Gorgias, a propósito de su técnica de la armonía, que busca más los efectos de las palabras por sí mismas que por su contenido. Cf. Clavaud, 1980, págs. 94-95. Cf., en el mismo ámbito de significación, las referencias al sonido de flauta de las palabras del orador, y a la imagen de la *poikilia* (notas 11 y 15). Cf. *Menéxeno*, 235a; 235c.

²³ Clavaud (1980, págs. 88-92; 265 y sigs.) ha dejado bien claro que Aspasia simboliza la elocuencia concerniente a los discursos públicos, mientras que la alusión a Antifonte hace referencia al género judicial. A propósito de este último, cf. Tucídides, V, 68; Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 365.

²⁴ No hay por qué reconocer aquí el fundamento de una polémica contra Tucídides, como sugiere buena parte de la crítica tradicional del *Menéxeno*. La crítica va dirigida, sobre todo, en este pasaje contra el método de composición de las piezas oratorias, cualquiera que fuera su género, a base de la soldadura, en buena parte de las mismas, de trozos anteriormente elaborados. Cf. Clavaud, 1980, págs. 96 y sigs. Aspasia simboliza tal proceso de elaboración de los discursos, sean fúnebres o no.

²⁵ La oposición *érgon/lógos* hace referencia a las honras debidas a los muertos: la sepultura (los funerales) y el discurso fúnebre. Cf. nota 9. El pasaje puede ponerse en relación con Tucídides, II, 35, pero una oposición semejante puede hallarse también en otros oradores. Cf. Lisias, *Epitafio*, 2; Demóstenes, *Epitafio*, 13; Hipérides, *Epitafio*, 1-2.

²⁶ Cf. Tucídides, II, 46.

²⁷ El tema de la autoctonía es otro de los tópicos habituales de las oraciones fúnebres. Cf. Lisias, *Epitafio*, 17; Demóstenes, *Epitafio*, 4; Hipérides, *Epitafio*, 7. El pasaje suele ponerse en relación con Tucídides,

II, 36, pero conviene tener en cuenta que éste habla más bien de los atenienses como pueblo estable que como autóctono, término que sólo utiliza a propósito de los habitantes de Sicilia. Cf. *ibid.*, I, 2; VI, 2, y también, a propósito de este tópico fantasioso, Isócrates, *Panegírico*, 24; *Panatenáico*, 124-125; Heródoto, VII, 161.

28 Atenea y Poseidón rivalizaron entre sí por dar nombre a la ciudad, resultando vencedora Atenea. Al margen del contexto paródico del *Menéxeno*, cf. el verdadero pensamiento platónico con respecto a las creencias sobre las disputas de los dioses en *República*, 378 b-c; *Critias*, 109b, donde la posición contraria es evidente.

29 Cf. Demóstenes, *Epitafio*, 5; Isócrates, *Panegírico*, 28.

30 Al parecer, era impío mencionar a los dioses olímpicos en las ceremonias fúnebres.

31 Atenea y Hefesto, que enseñan las artes, y Ares, que enseña el uso de las armas. Cf. *Leyes*, XI, 920d-e; *Banquete*, 197a-b.

32 Una opinión muy diferente, justo la contraria, aparece reflejada en *República*, 544d-e. Cf., también, *ibid.*, 435a.

33 Cf., sobre el tipo de gobierno, idéntico parecer en Tucídides, II, 37 y 65; y, asimismo, Lisias, *Epitafio*, 17-19; Demóstenes, *Epitafio*, 25-26; Isócrates, *Panatenáico*, 131; *Aeropagítico* 20. En cuanto a la invariable existencia de un solo gobierno, la mayor parte del tiempo, el contexto paródico es evidente; cf. la opinión opuesta en *República*, 545e, 546a. *Basiléas* («reyes») se refiere a los arcontes.

34 Cf. Tucídides, II, 37.

35 Cf. *ibid.*, 2, 40; Isócrates, *Panegírico*, 52-53.

36 Cf. Lisias, *Epitafio*, 3 y sigs.; Isócrates, *Panegírico*, 66 y sigs.

37 Cf. Heródoto, IX, 27; Jenofonte, *Helénicas*, VI, 5, 46.

38 Cf. Tucídides, I, 16; Heródoto, I, 75-83; 127; 162-200.

39 Cf. Heródoto, III, 1-13.

40 Cf. *ibid.*, III, 144; 151-159; IV.

41 Cf. *ibid.*, V, 99-103.

42 En seis días, según Heródoto, VI, 101. Cf. también, para esta expedición, *Leyes*, III, 698c.

43 Heródoto habla de la misma táctica persa referida a otros episodios, en III, 149; VI, 31. Cf. el escepticismo del mismo Platón respecto a esta estratagema en *Leyes*, III, 698d. Véase, también, para esta cuestión, R. Weil, *L'archéologie de Platon*, París, 1959, págs. 149-150.

44 Cf., sin embargo, Heródoto, VI, 100.

45 No se menciona el contingente de mil soldados de Platea, que ayudaron a los atenienses. Cf. Heródoto, VI, 106-108. Cf. Una distinta versión del episodio en *Leyes*, III, 698d-e. En cuanto a la tardanza de los lacedemonios en llegar a Maratón, el mismo Platón la justifica por los impedimentos de la guerra de Mesenia. Cf. *Leyes*, III, 698e. Cf. también, para este episodio, Heródoto, VI, 106; 120.

46 No se menciona la batalla de las Termópilas. Tampoco a los aliados que tomaron parte en las batallas de Artemisión y Salamina, y cuyo concurso fue decisivo. Cf. Heródoto, VIII, 1-2; 44-48; véase, también, *Leyes*, IV, 707c-d. Para la presencia de los aliados, cf. Lisias, *Epitafio*, 34, y también, *ibid.*, 30-31, a propósito de Artemisión y de las Termópilas.

47 Cf. Heródoto, IX, 6-12; 30-32.

48 Cf. *ibid.*, 28-29; Lisias, *Epitafio*, 46-47.

49 Cf. Tucídides, I, 100.

50 Cf. *ibid.*, I, 112.

51 Cf. *ibid.*, I, 109-110.

52 Cf. Lisias, *Epitafio*, 48.

53 Diodoro, XI, 80, confirma este extremo; sin embargo, Tucídides, I, 108, afirma que resultaron

vencedores los lacedemonios. Clavaud, 1980, pág. 132, nota 114, se pregunta si el testimonio de Diodoro no se habría visto influenciado por el *Menéxeno*.

⁵⁴ Cf. Tucídides, I, 108. Refiero a *katégagon* la expresión *tritè héméra* en el texto griego, con tal de soslayar tanto la idea de un combate de tres días de duración en Enófito, como la de una batalla librada en Enófito al cabo de tres días de la de Tanagra. El testimonio citado de Tucídides dice, efectivamente, que la expedición contra Beocia, en la que tuvo lugar la batalla de Enófito, se llevó a cabo a los sesenta y dos días de la Tanagra. Por otra parte, según el mencionado testimonio de Diodoro la batalla se resolvió en un día entero (*cf.*, XI, 83).

⁵⁵ Tampoco aquí se hace mención de los aliados con que contaba Atenas. Cf. Tucídides, II, 9.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, IV, 8.

⁵⁷ En realidad, los prisioneros no fueron devueltos hasta después de la paz de Nicias. Cf. *ibid.*, IV, 31-41.

⁵⁸ Tucídides, III, 86, atestigua que el auténtico motivo de la expedición era cortar el aprovisionamiento del Peloponeso.

⁵⁹ En realidad, hubo dos expediciones. La primera tuvo lugar en 426 a. C. (*cf.* Tucídides, III, 86-90), con el pretexto de los leontinos. La segunda, con el pretexto de su solicitud por parte de los egesteos, se produjo en el 415 a. C. (*cf. ibid.*, VI, 6 y sigs.). Esta última, desde luego, no fue una guerra «inesperada», como se deduce del amplio testimonio de Tucídides sobre el debate entre Nicias y Alcibiades (*ibid.*, VI, 7-25).

⁶⁰ Según Tucídides (*cf.* VII, 16 y sigs.), Atenas envió dos expediciones de auxilio.

⁶¹ Cf. Jenofonte, *Helénicas*, I, 1, 12: Se trata de la batalla de Cícico (410 a.C.). Sin embargo, Jenofonte afirma que no pudieron apresar las de los siracusanos, a las que éstos prendieron fuego. En cuanto a las «muchas otras naves» que fueron vencidas, según el texto, todo parece indicar que se trata de una referencia a otras batallas de resultado más o menos incierto para los atenienses, concretamente Cynosema y Sestos. Cf. Tucídides, VIII, 105 y sigs.

⁶² Se refiere al tratado de 412 a.C., concertado y renovado por los lacedemonios y sus aliados con el rey de Persia. Cf. Tucídides, VIII, 18; 36-37; 57-59. También en 408 a.C. se llegó a un acuerdo entre Esparta y Persia (*cf.* Jenofonte, *Helénicas*, I, 3, 13) y, en 407 a.C., se selló la alianza de Lisandro con Ciro (*cf. ibid.*, I, 5, 5-10). Sin embargo, también los atenienses habían enviado ya una embajada al Rey (*cf.* Tucídides, IV, 50), e incluso habían concertado un tratado de paz (*cf.* Andócides, *Sobre la paz*, 29).

⁶³ Batalla de las Arginusas (406 a.C.). Sin embargo, Jenofonte habla de ciento diez naves atenienses, más diez de Samos y treinta de los restantes aliados, hasta un total de ciento cincuenta (*cf. Helénicas*, I, 6, 16). En cuanto a la exclusiva participación ateniense, también Jenofonte confirma que, por el contrario, hubo una movilización general, que incluso comprendía a los esclavos (*cf. ibid.*, I, 6, 24).

⁶⁴ Se entiende en una tumba ficticia, dispuesta con el fin de celebrar el encomio de los desaparecidos en el combate. Cf. Tucídides, II, 34.

⁶⁵ Cf. Jenofonte, *Helénicas*, II, 4, 24-43, donde los hechos se narran de muy distinta manera, tanto en lo tocante al comportamiento de los Treinta como con respecto a la actitud de los atenienses con los enviados de Eleusis, a quienes dieron muerte.

⁶⁶ Alusión a los dioses infernales. Cf. nota 31.

⁶⁷ Cf. Jenofonte, *Helénicas*, II, 2, 20.

⁶⁸ Cf. *ibid.*, III, 2, 23.

⁶⁹ Éste es el pasaje culminante de todas las distorsiones históricas que han aparecido en el texto, pues tales acontecimientos son todos posteriores a la muerte de Sócrates.

⁷⁰ Cf. Tucídides, I, 70.

⁷¹ Cf. Jenofonte, *Helénicas*, IV, 2, 8.

⁷² Cf. *ibid.*, V, 2-4.

⁷³ Alude a la ayuda que prestó Conón a los persas, con el consentimiento ateniense, en la lucha contra los lacedemonios. Según Isócrates (*cf. Evágoras*, 52-57), Conón asesoró a los persas sobre la conveniencia de hacer

la guerra contra los lacedemonios por mar. El Rey le encomendó el mando de la flota, con la que venció a los lacedemonios en la batalla naval de Cnido (394 a.C.). Cf. Isócrates, *Filipo*, 63.

⁷⁴ La referencia a esta campaña ha promovido no pocas enmiendas en el texto. Wilamovitz, 1920, pág. 136, y Clavaud, 1980, págs. 186-187, sugieren que se alude aquí a la toma de Paros por Pasinos, personaje desconocido, de la que nos ofrece testimonio Isócrates, en su *Eginético*, 18.

⁷⁵ Cf. Tucídides, VIII, 18.

⁷⁶ Cf. nota 27.

⁷⁷ Referente a la paz de Antálcidas (387 a.C.); cf. Jenofonte, *Helénicas*, V, 1. Del testimonio de Isócrates, *Panegírico*, 175, se deduce que los atenienses tuvieron igual responsabilidad y actitud que los lacedemonios en la aceptación de las condiciones de la paz.

⁷⁸ Cf. Jenofonte, *Helénicas*, V, 1, 28-31.

⁷⁹ Cf. *ibid.*, IV, 4, 6; Diodoro, *Biblioteca*, 14, 86.

⁸⁰ Se inicia ahora la prosopopeya de los muertos que se dirigen, primero, a sus hijos y, posteriormente, a sus padres. Esta innovación, en el ámbito de la oración fúnebre, acoge sin embargo una serie de tópicos usuales. Cf. R. Clavaud, 1980, págs. 203 y sigs.

⁸¹ Cf. Lisias, *Epitafio*, 77-79.

⁸² Máxima atribuida a uno de los Siete Sabios. Vid. Protágoras, 343a-b; Hesíodo, *Trabajos y días*, 40. Cf. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, París, 1954, págs. 274-278.

⁸³ Cf. *República*, 387d-e.

⁸⁴ Cf. Tucídides, II, 46; Lisias, *Epitafio*, 71-76.

⁸⁵ Cf. Lisias, *Epitafio*, 80.

⁸⁶ Cf. Tucídides, II, 46.

⁸⁷ Alusión a los discursos de carácter público (cf. Clavaud, 1980, pág. 88 y sigs.), entre los que se incluyen las oraciones fúnebres, si bien no parece que aquí el contexto se refiera exclusivamente a estas últimas. Cf. nota 24.

EUTIDEMO
Traducción y notas de
FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI

NOTA DE TRADUCCIÓN

Se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet en *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1957), pero teniendo a la vista tanto la anterior edición crítica de M. Schanz, *Platonis Euthydemus*, Wurzburg, 1872, como las posteriores ediciones críticas de E. H. Gifford, *The Euthydemus of Plato*, Oxford, 1905 (reimpresión, 1973), y L. Méridier, en *Platon, Oeuvres Complètes*, vol. 5, 1.^a parte, París, 1931. Se han utilizado, asimismo, el texto y comentario de G. Ammendola, *Platone, Eutidemo*, Milán, 1936 (reimpresión, 1957), y el artículo de G. J. de Vries, «Notes on some passages in the *Euthydemus*», en *Mnemosyne* 25 (1972), págs. 42-55.

CRITÓN, SÓCRATES

CRITÓN —¿Quién era, Sócrates, aquel con quien hablabas ayer en el [271a] Liceo?¹ Os rodeaba tanta gente, que, si bien me acerqué yo para tratar de escuchar, no pude entender claramente nada. Empinándome logré, sin embargo, ver algo, y me pareció extranjero tu interlocutor. ¿Quién era?

SÓCRATES —¿Por cuál preguntas, Critón? ¡No había uno, sino que eran dos!

CRIT. —El que digo yo estaba sentado en el segundo lugar a tu derecha. En medio se hallaba el joven hijo de Axíoco,² a quien encontré, [b] Sócrates, muy desarrollado y tan crecido que se parece bastante a nuestro Critobulo;³ pero él es demasiado espigado, mientras que ése,⁴ en cambio, se mostraba bien proporcionado y su aspecto era realmente bello y distinguido.⁵

SÓC. —Tú te refieres a Eutidemo,⁶ Critón. El otro, que estaba sentado a mi izquierda, es Dionisodoro, su hermano.⁷ Y él también interviene en las conversaciones.

CRIT. —No conozco a ninguno de los dos, Sócrates. Al parecer, se [c] trata otra vez de algún nuevo tipo de sofista. ¿De dónde provienen? ¿Cuál es su saber?

SÓC. —Entiendo que son originarios de por aquí, de Quíos; se establecieron, después, como colonos en Turios,⁸ y exiliados de ese lugar, hace ya muchos años que andan rondando por estas tierras. En cuanto a lo que tú me preguntas acerca del saber de ambos... ¡es algo asombroso, Critón! Ambos son literalmente omniscientes, y al punto que hasta ese momento ignoraba yo lo que eran los pancraciastas.⁹ Son capaces de luchar valiéndose de todo tipo de recursos, pero no a la manera como lo hacían aquellos hermanos pancraciastas de Acarnania,¹⁰ que únicamente empleaban el cuerpo; éstos, en cambio, no sólo son habilísimos [d] en vencer a todos¹¹ en la lucha corporal —y en particular, en la que emplea armas tienen, por cierto, singular maestría y son capaces de adiestrar bien a cualquiera que les pague—, sino que, también, son los más [272a] atrevidos en afrontar las disputas jurídicas y en enseñar a los demás a exponer y componer discursos adecuados para los tribunales. Antes eran, en efecto, sólo expertos en esas cosas, pero en la actualidad han llevado a su perfección el arte del pancracio. El único tipo de lucha que habían dejado sin ejercitar lo han practicado ahora tan a fondo que nadie se atrevería a enfrentarse con ellos: ¡tan diestros se han vuelto en luchar con palabras y en refutar cualquier cosa que se diga, falsa o verdadera! Así pues, Critón, tengo yo toda la intención de encomendarme [b] a estos dos hombres, ya que bien dicen ellos que pueden en poco tiempo hacer diestro a cualquiera en semejantes lides.

CRIT. —¡Qué ocurrencia, Sócrates! ¿No temes ser a tu edad ya bastante mayor?

SÓC. —En lo más mínimo, Critón. Tengo, además, una prueba suficiente y hasta un motivo de aliento como para no temer nada: esos mismos dos hombres eran viejos —digámoslo así— cuando comenzaron a dedicarse a este saber que yo quiero alcanzar: la erística. El [c] año pasado, o el anterior, no eran todavía expertos. Me inquieta, sin embargo, una cosa: no quisiera desacreditarlos también a ellos como al citarista Conno,¹²

hijo de Metrobio, quien me enseña, aún hoy, a tocar la cítara. Mis condiscípulos —que son jóvenes— se burlan de mí cuando me ven y llaman a Conno «maestro de viejos». Por eso me preocupa que aparezca alguien motejando de la misma manera a esos dos extranjeros. Temerosos, tal vez, de que les pueda suceder eso, no estarían quizá dispuestos a aceptarme. Pero yo, Critón, así como logré persuadir a otras personas mayores para que asistan a las lecciones de cítara, como condiscípulos míos, intentaré también persuadir a otras [d] para que hagan lo mismo aquí conmigo. Y tú también, a propósito... ¿por qué no vienes? Tus hijos nos servirían de cebo. Deseosos de tenerlos a ellos como discípulos, estoy seguro de que también a nosotros nos han de dar lecciones.

CRIT. —Si así te parece, Sócrates, no hay ningún inconveniente. Pero explícame, primero, en qué consiste el saber de esos hombres, para que sepa yo lo que hemos de aprender.

SÓC. —Lo oirás en seguida, porque mal podría decirte, en efecto, que no les presté atención. Precisamente, no sólo estuve muy atento, sino que recuerdo bien lo sucedido e intentaré relatarte todo desde el comienzo.

[e] »Fue obra de algún dios que estuviese por casualidad sentado allí donde me viste, en el vestuario del gimnasio, completamente solo y pensando ya en irme. He aquí que cuando me disponía a hacerlo, apareció la consabida señal demónica.¹³ Me volví entonces a sentar y poco después entraron estos dos, Eutidemo y Dionisodoro, y otros más junto [273a] a ellos, sus discípulos, que me parecieron por cierto numerosos. Una vez allí se pusieron a caminar a lo largo de la pista. No habían aún dado dos o tres vueltas cuando llegó Clinias, de quien acabas de decir, con razón, que está muy desarrollado: detrás de él venían muchos de sus enamorados¹⁴ y entre ellos Ctesipo,¹⁵ un joven de Peania,¹⁶ de porte bastante bello y distinguido, aunque petulante en razón de su juventud. Al ver Clinias desde la entrada que estaba yo sentado solo, avanzó directamente [b] hacia mí y se ubicó a mi derecha, justamente como tú dices.¹⁷ Cuando Dionisodoro y Eutidemo vieron lo que hacía Clinias, se detuvieron primero hablando entre sí, y nos miraron una y otra vez —yo no dejaba de prestarles atención—; se acercaron, después, y uno de ellos, Eutidemo, se sentó al lado del joven, mientras que el otro lo hacía junto a mí, a la izquierda, y el resto, en fin, se acomodaba donde podía.

»Saludé efusivamente a ambos, puesto que hacía tiempo que no [c] los veía, y dirigiéndome en seguida a Clinias, le dije:

—Estos dos hombres, Clinias, que están aquí —Eutidemo y Dionisodoro—, son personas doctas que no se ocupan de insignificancias sino de asuntos importantes: conocen todo aquello concerniente a la guerra y que debe saber quien aspire a convertirse en estratega —es decir, la táctica, la conducción de los ejércitos y el adiestramiento necesario para luchar con las armas—. Además, son también capaces de lograr que uno sepa defenderse en los tribunales, si llega eventualmente a ser víctima de alguna injusticia.

»Mis palabras produjeron en ellos, sin embargo, una suerte de despreciativa [d] conmiseración; se pusieron ambos inmediatamente a reír, mirándose entre sí, y Eutidemo

dijo:

—No nos dedicamos ya, Sócrates, a esas cuestiones, sino que las atendemos como pasatiempos.

»Admirado, repuse:

—Algo notable habrá de ser vuestra ocupación, si sucede que semejantes tareas no son ahora para vosotros más que un pasatiempo. En nombre de los dioses, haced, pues, el favor de decirme cuál es esa maravilla.

—La virtud,¹⁸ Sócrates —contestó—; nosotros nos consideramos capaces de enseñarla mejor y más rápidamente que nadie.

[e] —¡Oh Zeus —exclamé—, qué estáis diciendo! ¿Cómo habéis logrado ese prodigio? Yo os consideraba hasta este momento, como acabo de decirlo, afamados expertos en la lucha armada, y así hablaba de vosotros. Recuerdo que cuando nos visitasteis la vez anterior hacíais profesión de ello. Mas si en realidad poseéis ahora este conocimiento, *sed me entonces propicios*¹⁹ —y advertid que me dirijo [274a] a vosotros exactamente como si fuéis dioses, implorando perdón por mis expresiones anteriores—. Por cierto, Eutidemo y Dionisodoro, aseguraos bien de que decís verdad. Es tal la magnitud de vuestra empresa que en nada puede asombrar el hecho de que uno desconfíe.

—Ten por seguro, Sócrates —dijeron ambos—, que la cosa es así.

—Pues entonces yo os felicito por esa adquisición mucho más que al Gran Rey por su imperio.²⁰ Pero contestadme tan sólo esto: ¿tenéis pensado dar una demostración de semejante saber o qué habéis decidido?

—Hemos venido precisamente para eso, Sócrates, con el ánimo de [b] realizar una demostración y enseñar, si alguien quiere aprender.

—Os garantizo que lo han de querer todos aquellos que no lo poseen. En primer lugar, yo mismo; después, Clinias, que está aquí, y, aparte de nosotros, este joven Ctesipo y también los demás —dije, señalándole los enamorados de Clinias.

»Éstos, justamente, formaban ya un círculo en torno a nosotros. Porque había sucedido que Ctesipo advirtió de pronto que estaba sentado lejos de Clinias, y como Eutidemo, al hablar conmigo, se inclinaba hacia adelante —y Clinias se hallaba en el medio de nosotros—,²¹ me parece que ello le impedía verlo, de modo que para contemplar a [c] su amado y ansioso también por escuchar, dio Ctesipo un brinco hacia adelante y fue el primero en colocarse directamente frente a nosotros. Su actitud determinó que también los demás, tanto los enamorados de Clinias como los seguidores de Eutidemo y Dionisodoro, se nos ubicaran alrededor. Y éstos eran precisamente los que yo señalaba cuando le decía a Eutidemo que estaban ellos dispuestos a aprender. Ctesipo asintió muy entusiasmado y así también lo hicieron los demás, [d] y todos, en fin, al unísono, rogaron a ambos que dieran una demostración del valor de ese saber.

—Eutidemo y Dionisodoro —indiqué entonces—, tratad de no escatimar absolutamente esfuerzo alguno para satisfacerlos, y haced una demostración, con lo que me complaceréis también a mí. Evidentemente, una que sea lo más completa posible no

es tarea fácil; no obstante, respondedme: ¿sois capaces de convertir en hombre de bien [e] únicamente al que ya está convencido de que necesita aprender con vosotros, o también os atrevéis con aquel que aún no lo está, ya porque no crea que semejante cuestión —la virtud— sea en general susceptible de ser aprendida, o bien porque piense que vosotros dos no sois precisamente maestros de ella? Más aún: al que sostiene esto último, persuadirle de que la virtud es enseñable y que con vosotros podría aprenderla a la perfección, ¿es asunto de esta misma disciplina o bien de otra?

—Pues de esta misma, Sócrates —contestó Dionisodoro.

—Por lo tanto, Dionisodoro —agregué—, ¿sois en la actualidad [275a] los más capacitados para exhortar a los jóvenes a la filosofía²² y a la práctica de la virtud?

—Así lo creemos, efectivamente, Sócrates.

—Dejad entonces para otra ocasión —dije— el exhibirnos todas vuestras habilidades y dadnos ahora sólo una demostración: persuadid al joven que está aquí de que es necesario filosofar y ocuparse de la virtud, con lo que me complaceréis tanto a mí como a todos los presentes. En efecto, a propósito de este joven, la cosa es así: tanto yo como todos deseamos que llegue en lo posible a ser lo mejor. Es hijo de Axíoco —cuyo padre, a su vez, fue Alcibiades el viejo y primo hermano [b] de Alcibiades, el que ahora está vivo—. ²³ Se llama Clinias. Es joven y estamos preocupados por él, como naturalmente sucede con quienes tienen su edad, temerosos de que alguien se nos adelante dirigiendo su mente hacia otros menesteres y quede echado a perder. Así que habéis llegado ambos muy oportunamente; y, si no tenéis inconveniente, poned a prueba al joven en nuestra presencia y dialogad con él.

»No bien dije casi exactamente esas palabras, Eutidemo contestó con arrogancia y seguro de sí:

[c] —No hay ningún inconveniente, Sócrates, con tal que el joven quiera responder.

—¡Pues claro que sí! —dije—. Está incluso acostumbrado a ello. Frecuentemente los que están a su lado le hacen muchas preguntas y discurren con él, de manera que ha de responder con bastante seguridad.

»Lo que sucedió después, Critón, ¿cómo podré narrártelo adecuadamente? No es fácil por cierto ser capaz de retomar la minuciosa exposición de un saber tan vasto como engorroso. De modo que yo, a semejanza de los poetas, necesito, al iniciar mi relato, invocar a las musas y a la Memoria.

[d] »Comenzó, pues, Eutidemo, por lo que recuerdo, más o menos así:

—Dime, Clinias, ¿quiénes son las personas que aprenden: las que saben o las que ignoran?²⁴

»El joven, ante semejante pregunta, enrojeció y comenzó a mirarme indeciso; yo, que me había dado cuenta del desconcierto en que estaba, le dije:

—¡Ánimo, Clinias!, di con franqueza la respuesta que te parece. Él puede estar haciéndote un gran favor al preguntarte así.²⁵ [e]

»En ese momento, Dionisodoro, inclinándose un poco hacia mí y con amplia sonrisa en el rostro, me susurró al oído:

—Te advierto, Sócrates, que tanto si contesta de una manera como de otra, el joven será refutado.²⁶

»Y mientras él decía eso, Clinias daba justamente su respuesta, de modo que no pude advertirle de que se mantuviera alerta. Contestó [276a] que los que saben son los que aprenden.

»Dijo entonces Eutidemo:

—¿Hay personas a quienes das el nombre de maestros, o no?

»Admitió él que sí.

—Y los maestros, ¿no son acaso maestros de los que aprenden, como el citarista y el gramatista²⁷ fueron maestros de ti y de estos jóvenes cuando erais sus alumnos?

»Estuvo de acuerdo.

—¿Y no es cierto que cuando aprendíais todavía no conocíais lo que estabais aprendiendo?

»Reconoció que no.

—¿Y erais personas que sabíais, al no conocer esas cosas? [b]

»Contestó que no.

—Si no erais personas que sabíais, ¿entonces erais ignorantes?

»Dijo que sí.

—De modo que aprendiendo lo que no conocíais, aprendíais siendo ignorantes.

»Asintió con la cabeza el joven.

—En consecuencia, los que ignoran son los que aprenden, Clinias, y no los que saben, como tú creías.²⁸

»Apenas había terminado él de hablar cuando, tal como lo hubiese hecho un coro a la señal de su director, prorrumpieron en aplausos y [c] carcajadas los seguidores de Eutidemo y Dionisodoro; y, antes de que el joven pudiera reponerse debidamente, tomó al vuelo la palabra Dionisodoro y le dijo:

—Cuando os dictaba sus lecciones el gramatista, ¿quiénes eran los niños que las aprendían, los que sabían o los ignorantes?

—Los que sabían —respondió Clinias.

—Entonces aprenden quienes saben, no los ignorantes, y tú no le acabas de contestar bien a Eutidemo.²⁹

[d] »Estallaron esta vez en formidables carcajadas y exclamaciones los admiradores de esos dos individuos, maravillados, como estaban, del saber que hacían gala. El resto —nosotros— callaba estupefacto. Ahora bien, con el propósito de deslumbrarnos aún más, Eutidemo —que se había dado cuenta de nuestra perplejidad—, lejos de soltar al joven, continuó interrogándolo, y, a la manera de los hábiles danzarines, dio sobre el mismo punto un doble giro a sus preguntas, y dijo:

—Dime, los que aprenden, ¿aprenden lo que conocen o lo que no conocen?³⁰

Dionisodoro, de nuevo, me susurró al oído:

[e] —También ésta, Sócrates, es otra igual que la anterior.

—¡Por Zeus —respondí—, y bien que aquélla os había resultado una bonita

pregunta!

—Todas las que nosotros formulamos, Sócrates —agregó—, son así: no tienen escapatoria.

—¡Ya, ya!, exclamé. Por eso creo que gozáis de tanta fama entre vuestros discípulos.

»Mientras tanto, Clinias contestó a Eutidemo que aprenden quienes aprenden lo que no conocen; y éste le preguntó, entonces, de la misma manera que lo había hecho antes: [277a]

—Y bien, ¿no conoces tú las letras del alfabeto?

—Sí —dijo él.

—¿Todas?

»Asintió.

—Y siempre que alguien dicta algo, ¿no dicta letras?

»Asintió.

—¿Dicta entonces algo de lo que conoces —dijo—, si tú ya las conoces todas?

»Asintió también a eso.

—Y bien —agregó— tú aprendes las que alguien dicta, ¿o aprende, en cambio, quien no conoce las letras?³¹

—No es así —dijo—, aprendo yo.

—Por tanto, aprendes lo que conoces —añadió—, si en efecto ya [b] conoces todas las letras.³²

Asintió.

—Entonces —concluyó—, no has contestado correctamente.

No había aún terminado de hablar Eutidemo cuando Dionisodoro volvió a tomar al vuelo la palabra, como si fuese una pelota, apuntó nuevamente hacia el joven, y dijo:

—¡Ah, Clinias!, Eutidemo te está engañando. Dime, ¿aprender no es adquirir el conocimiento de aquello que uno aprende?

»Asintió Clinias.

—Y conocer —continuó—, ¿qué otra cosa es que poseer ya un conocimiento?

»Estuvo de acuerdo.

[c] —De modo que no conocer es no poseer aún un conocimiento.

»Asintió con él.

—¿Y quiénes son los que adquieren algo, los que ya lo poseen o los que no lo poseen?

—Los que no lo poseen.

—Has admitido, sin embargo, que los que no conocen se cuentan entre éstos, es decir, los que no lo poseen.

»Asintió con la cabeza.

—Entonces los que aprenden se hallan entre los que adquieren, y no entre los que lo poseen.

»Estuvo de acuerdo.

—Por tanto, los que no conocen —dijo— aprenden, Clinias, y no los que conocen.

[d] »Ya se aprestaba Eutidemo, después de haber derribado al joven, a iniciar — como se hace en la lucha— el tercer asalto,³³ cuando advertí que el muchacho estaba a punto de desplomarse, y deseoso de darle un respiro, para que no se espantara de nosotros, le dije, animándolo:

—No te asombres, Clinias, si te parecen insólitos estos razonamientos. Tal vez no te das cuenta de lo que los extranjeros están haciendo contigo: proceden de la misma manera que los que participan en la ceremonia iniciática de los coribantes,³⁴ cuando organizan la entronización del que van a iniciar. En esa ocasión —lo sabes, además, si [e] has sido iniciado— se lleva a cabo una especie de jubilosa danza; y ellos dos, ahora, no hacen otra cosa que bailar a tu alrededor, como si estuviesen brincando juguetonamente, con el propósito ulterior de iniciarte. Considera, pues, por el momento, que has escuchado los preámbulos de una consagración sofisticada. En primer lugar,³⁵ como enseña Pródico,³⁶ es menester que aprendas el uso correcto de los nombres; precisamente eso es lo que los extranjeros te ponen de manifiesto: que tú no sabes que la gente tanto emplea la palabra «aprender» en el caso de quien no tiene al principio ningún conocimiento de algún objeto, pero lo adquiere después, como igualmente utiliza la misma palabra cuando alude [278a] a quien ya tiene tal conocimiento, y valiéndose de él, examina ese mismo objeto; se trate, en fin, de algo que se ha dicho o que se ha hecho. En este caso, es cierto, la gente emplea más bien «comprender» que «aprender», aunque a veces usa también «aprender».³⁷ Mas no has advertido esto —que ellos te han hecho manifiesto—: un mismo nombre se aplica a personas que se encuentran en situaciones opuestas, es decir, al que sabe y al que no.³⁸ Algo así sucedió, en efecto, también con el contenido de la segunda pregunta, cuanto te interrogaban si aprenden [b] los que conocen o los que no. Semejantes enseñanzas no son, sin embargo, más que un juego —y justamente por eso digo que se divierten contigo—; y lo llamo «juego», porque si uno aprendiese muchas sutilezas de esa índole, o tal vez todas, no por ello sabría más acerca de cómo son realmente las cosas, sino que sólo sería capaz de divertirse con la gente a propósito de los diferentes significados de los nombres, haciéndole zancadillas y obligándola a caer por el suelo, entreteniéndose así con ella de la misma manera que gozan y ríen quienes quitan las banquetas de los que están por sentarse cuando los ven caídos boca [c] arriba. Ten en cuenta, pues, que estas cosas no han sido más que un juego por parte de ellos. Pero, en fin, en segundo lugar, es evidente que precisamente ellos mismos te pondrán de manifiesto el lado serio de su saber, y yo por mi parte he de anticiparme a ellos para que no dejen de cumplir lo que habían prometido. Habían dicho, en efecto, que ofrecerían una demostración de su saber exhortativo, mas me parece ahora que han creído necesario, primero, jugar contigo. Y bien, Eutidemo y Dionisodoro, habéis hecho ya vuestros juegos —y seguramente son suficientes—; [d] dadnos entonces a continuación una demostración exhortando a este joven acerca de cómo deben cultivarse el saber y la virtud. Permitidme, sin embargo, antes, que os muestre cómo entiendo yo la cosa y cómo deseo escucharla. Y si os ha de parecer que procedo con simpleza y provocando el ridículo, no os burléis de mí: sólo por el deseo que tengo de escuchar vuestro saber me

atrevo a improvisar frente a [e] vosotros. Tratad, pues, tanto vosotros como vuestros discípulos de escucharme sin reír; y tú, joven hijo de Axíoco, ten a bien responderme.

—¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos?³⁹ ¿O es ésta, tal vez, una de aquellas preguntas que hace un instante temía que provocaran el ridículo? En efecto, es sin duda cosa de locos plantearse siquiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso?⁴⁰

[279a] —Ninguno —respondió Clinias.

—Bien —repuse—, prosigamos; puesto que queremos ser dichosos, ¿cómo podríamos serlo? ¿Quizá poseyendo muchos bienes? ¿O es ésta una pregunta aún más ingenua que la anterior? Es obvio que es así, ¿no?

»Asintió.

—Veamos, ¿cuáles son las cosas que son bienes para nosotros? No me parece una pregunta difícil, ni menos aún que requiera la intervención de un individuo de ingenio para contestarla. Cualquiera diría que el ser rico es un bien, ¿no es cierto?

—Por supuesto —respondió.

—¿Y también lo es el estar sano, el ser bello y el poseer convenientemente todas las demás cualidades físicas?⁴¹ [b]

»Así le pareció.

—Además, ¿la noble ascendencia, el poder y la estima de los propios conciudadanos son sin duda bienes? »Asintió.

—¿Y qué otros bienes nos quedan aún? —pregunté—. ¿Qué son, en fin, el ser prudente, justo, valeroso? ¡Por Zeus!, ¿crees tú, Clinias, que procedemos correctamente si los consideramos a éstos como bienes?, ¿o no? Porque quizás alguien podría discutirnoslo. ¿A ti qué te parece?

—Son bienes —contestó Clinias.

—De acuerdo —repuse—; ahora, en cuanto al saber, ¿qué lugar [c] le daremos? ¿Entre los bienes...?, ¿o qué piensas?

—Entre los bienes.

—Presta atención, por favor, que no omitamos ningún bien que sea digno de consideración.

—Me parece que ninguno —respondió Clinias.

»Mas yo, recordando, agregué:

—Pero, ¡por Zeus!, ¡es posible que justamente hayamos omitido el mayor de los bienes!

—¿Cuál?

—¡El éxito!, Clinias, aquello que todos, aún los menos perspicaces, dicen que es el mayor de los bienes.

—Es verdad —dijo.

»Y yo, recapacitando, añadí:

—Poco ha faltado, hijo de Axíoco, para que hiciésemos el ridículo [d] tú y yo, a los ojos de los extranjeros.

—¿Por qué?

—Porque después de haber incluido al éxito en nuestra lista anterior, volvemos ahora a traerlo a colación nuevamente.

—¿Y bien? ¿Qué hay con ello?

—Indudablemente es ridículo volver a considerar lo que ya se trató, repitiendo dos veces la misma cosa.

—¿Por qué dices eso? —preguntó.

—Precisamente el saber —dije yo— es éxito;⁴² lo entendería hasta una criatura.

»Él se quedó asombrado —es aún tan joven e ingenuo...—y yo, dándome cuenta de su asombro, le dije:

—¿Acaso no sabes, Clinias, que en el buen uso de las flautas son [e] los flautistas quienes tienen más éxito?

»Estuvo de acuerdo.

—¿Y que, cuando se trata de la lectura y escritura de las letras —añadí— son los maestros de primeras letras?

—Por cierto.

—Además, acerca de los peligros del mar, ¿crees que alguien puede lograr más éxito que, en términos generales, los pilotos que saben?

—Desde luego que no.

—Y más aún: si estuvieses luchando, ¿con quién compartirías más [280a] el peligro y la suerte, con un estratega que sabe o con uno que no sabe?

—Con el que sabe.

—Y si estuvieras enfermo, ¿con quién preferirías afrontar los riesgos, con un médico que sabe o con uno que no sabe?

—Con uno que sabe.

—Entonces —dije—, ¿es porque crees que tendrías más éxito actuando con el que sabe que con el que no sabe?

»Aceptó.

—En consecuencia, el saber siempre proporciona éxito a los hombres. No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber.

[b] »Llegamos, por fin, no sé cómo,⁴³ a estar de acuerdo en que, en resumen, la cosa es así: quien dispone del saber no necesita por añadidura del éxito. Y una vez que nos pusimos de acuerdo en eso, volví a interrogarlo para ver qué acontecía con nuestras afirmaciones anteriores.

—Habíamos convenido⁴⁴ —recordé— que si poseyésemos muchos bienes seríamos felices⁴⁵ y dichosos.

»Asintió.

—Ahora bien, ¿podríamos ser felices por medio de esos bienes si no nos sirviesen para nada o si nos sirven para algo?

—Si nos sirven para algo —contestó.

—¿Y nos servirían para algo si sólo los tuviésemos, pero no los usáramos? Por

ejemplo, a propósito de los alimentos, si tuviésemos muchos, [c] pero no los comiéramos; o, a propósito de las bebidas, si dispusiéramos de muchas, pero no las bebiésemos, ¿nos servirían para algo?

—Evidentemente, no —dijo.

—Bien. Y si todos los artesanos poseyesen todos los instrumentos que necesitan, cada uno para su propio trabajo, pero no los usasen, ¿serían dichosos con esa posesión, por el solo hecho de tener todo lo que necesita poseer un artesano? Por ejemplo, un carpintero, si dispusiese de todos los implementos y de la madera necesaria, pero no fabricara nada, ¿le serviría de algo tener todo eso?

—De ningún modo —dijo. [d]

—Más aún, si alguien posee riqueza y los bienes, todos, que acabamos de nombrar, pero no los usa, ¿sería feliz por la sola posesión de ellos?

—No, por cierto, Sócrates.

—Según parece, pues —dije—, es necesario que el que quiera ser feliz no sólo posea semejantes bienes, sino que los use, ya que ningún provecho se obtiene de la mera posesión.

—Es verdad.

—Entonces, Clinias, ¿es suficiente sólo eso para ser feliz: poseer [e] los bienes y usarlos?

—Me parece que sí.

—¿Y tanto si uno los usa correctamente —agregué— como si no...?

—Si los usa correctamente.

—¡Ah..., muy bien! Es peor, pues, a mi modo de ver, el daño que se produce si uno usa incorrectamente una cosa cualquiera que si la deja [218a] estar; en el primer caso, hace un mal; en el otro, ni un mal ni un bien.¿No es así?

»Aceptó.

—Entonces, en el trabajo y el empleo de la madera, lo que hace que se la use correctamente, ¿es acaso otra cosa que el conocimiento de la carpintería?

—Ningún otro, evidentemente —dijo.

—Más aún: en la fabricación de los implementos de la casa, es sin duda el conocimiento el que hace posible su adecuada realización.

»Estuvo de acuerdo.

—Así, pues —agregué—, también acerca de la utilidad de los bienes de los que hablábamos antes —riqueza, salud, belleza— era el [b] conocimiento lo que llevaba a su recto uso y dirigía convenientemente la acción, ¿o era otra cosa?

—Era el conocimiento —dijo.

—De modo entonces que no sólo el éxito, sino también el buen uso, parece, trae aparejados el conocimiento de todo tipo de posesión o actividad.

»Asintió.

—Mas, ¡por Zeus! —dije—, ¿tienen alguna utilidad los demás bienes sin la ayuda del discernimiento y del saber? ¿Sacaría acaso provecho un hombre poseyendo y haciendo muchas cosas sin tener cabeza o más le valdría poseer poco y hacer poco

[teniendo cabeza?⁴⁶

[c] Fíjate: haciendo menos, ¿no se equivocaría menos?; equivocándose menos, ¿no haría menos mal?;⁴⁷ haciendo menos mal, ¿no sería menos infeliz?

—Indudablemente —dijo.

—¿Y hará, tal vez, uno menos siendo pobre o siendo rico?

—Siendo pobre —dijo.

—¿Débil o fuerte?

—Débil.

—¿Ilustre o desconocido?

—Desconocido.

—¿Y hace menos el que es valeroso y temperante o el cobarde?

—El cobarde.

—¿También un haragán, entonces, más que un diligente?

»Aceptó.

—¿Y un lento que un veloz, y uno que tiene mala vista y oído que [d] uno que los tiene agudos?

»Ambos estuvimos de acuerdo en todos estos puntos.

—En suma, Clinias —dije—, parece que a propósito de todos los que antes afirmábamos que eran bienes, la cuestión no es acerca de cómo ellos en sí y por sí sean naturalmente tales, sino que el asunto se plantea, más bien, de esta manera: si los guía la ignorancia, son males peores que sus contrarios, y tanto peores cuanto más capaces son de servir a una guía que es mala; mientras que si los dirigen el discernimiento y el saber, resultan bienes mayores, ya que, por sí, ni unos ni otros tienen valor alguno. [e]

—Evidentemente —dijo— parece que es así como tú indicas.

—¿Y qué consecuencias, entonces, sacamos de lo que hemos dicho? ¿Alguna otra, acaso, que, de todas las cosas, ninguna es un bien ni un mal, a excepción de estas dos: que el saber es un bien y que la ignorancia es un mal?

»Admitió que sí.

—Pasemos entonces ahora —dije— a considerar lo que aún nos [282a] resta examinar. Puesto que por un lado deseamos todos ser felices⁴⁸ —y se ha visto que llegamos a serlo a partir del uso de las cosas, o, mejor aún, del buen uso de ellas—, y que, por otro lado, era el conocimiento el que procuraba la rectitud y el éxito, es necesario, consiguientemente, según parece, que cada hombre se disponga por todos sus medios a lograr esto: el mayor saber posible, ¿o no ha de ser así?

—Así es —dijo.

—Y si uno piensa que es esto, en verdad, lo que tendría que recibir del propio padre, mucho más que las riquezas, y de los tutores y amigos [b] —tanto de los que se declaran enamorados como de los demás—, conciudadanos o extranjeros, y si a ellos ruega y suplica que lo hagan partícipe del saber, entonces, Clinias, no hay nada vergonzoso ni indigno si uno se vuelve con tal propósito siervo o esclavo no sólo de algún enamorado, sino de cualquier hombre —y dispuesto a rendirle un servicio cualquiera, con tal de que sea honorable—, por el solo deseo de convertirse en sabio; ¿o

no lo crees tú así? —dije.

—Me parece que está muy bien lo que has dicho —respondió.

[c] —Por lo menos, Clinias —agregué—, en el caso de que el saber pueda ser enseñable y no se dé espontáneamente en los hombres, cosa que, en efecto, no ha sido aún discutida por nosotros ni hemos arribado acerca de ella, tú y yo, a ninguna conclusión.⁴⁹

—Pero a mí me parece, Sócrates —dijo—, que es enseñable.

»Y yo, encantado, le respondí.

—¡Bravo, buen hombre! Has hecho bien al liberarme de una larga indagación precisamente a propósito de este punto: si el saber es enseñable o no. Ahora, entonces, puesto que no sólo te parece que lo es, [d] sino que, además, es lo único capaz de hacer al hombre feliz y exitoso, ¿qué otra cosa dirías sino que es necesario filosofar, y que tú mismo tienes la intención de hacerlo?

—¡Sí, por cierto, Sócrates —repuso—, y tanto cuanto sea posible!

»Satisfecho de oír tal respuesta, dije:

—El ejemplo —el mío—, Dionisodoro y Eutidemo, de cómo deseo yo que sean los discursos exhortativos, aquí lo tenéis, simple tal vez, embarazoso y algo difuso; pero quien de vosotros dos quiera, háganos una demostración tratando este mismo asunto conforme a las reglas [e] del arte.⁵⁰ Y si no queréis hacer eso, retomad desde el lugar donde dejé y demostrad al joven lo que sigue: o que es preciso adquirir todo el conocimiento en su totalidad, o bien que hay uno solo que debe alcanzar para convertirse en hombre feliz y bueno y cuál es ése. Tal como lo decía en un comienzo⁵¹, nos importa mucho que este joven llegue a ser sabio y bueno.

[283a] »Eso fue lo que dije, Critón, y tenía concentrada absolutamente toda mi atención en lo que habría de suceder, observando de qué manera particular encararían ellos la cuestión y por dónde comenzarían para persuadir al joven al ejercicio del saber y de la virtud. Comenzó a hablar primero Dionisodoro, el mayor de los dos, y todos dirigimos nuestras miradas hacia él, como si fuésemos a oír en seguida vaya a saber qué maravillosos discursos. Y, precisamente, eso fue lo que sucedió, ya que el hombre inició, Critón, un discurso maravilloso; y vale [b] la pena que escuches qué eficaz era para exhortar a la virtud.

—Dime, Sócrates —comenzó—, y también vosotros todos que afirmáis desear que este joven se convierta en sabio, ¿bromeáis al decir eso o, en verdad, lo deseáis y habláis seriamente?

»Me di cuenta entonces que, evidentemente, ellos habían supuesto que nosotros estábamos jugando cuando al principio les pedimos que discurrieran con el joven, y que, por eso mismo, ellos también habían jugado y no habían hablado seriamente; y convencido [c] de ello, insistí con toda vehemencia en que hablábamos realmente en serio.

»Dijo entonces Dionisodoro:

—Medita bien, Sócrates, no sea que tengas que negar más adelante lo que ahora dices.

—Lo he meditado —repuse— y no me ha de suceder que llegue a negarlo.

—Y bien —dijo—, ¿insistís en querer que se convierta en sabio?

—Por supuesto.

—Y en este momento —preguntó—, ¿Clinias es sabio o no?

—Por lo menos él dice que no lo es aún, y no es petulante.

—Y vosotros —dijo—, ¿queréis que se convierta en alguien que [d] sabe, que no sea más ignorante?

»Admitimos que sí.

—Por tanto, queréis que se convierta en lo que no es, y que lo que ahora es no lo sea más.

»Al escuchar esas palabras quedé desconcertado, y mientras no salía yo de mi turbación, arremetió él diciendo:

—Pero si queréis que no sea más lo que es ahora, ¿qué otra cosa queréis sino, aparentemente, su muerte? ¡Por cierto que son notables amigos y enamorados estos que más que nada desean la muerte del ser querido!⁵²

»Al oír esto, se indignó Ctesipo por su amado y exclamó: [e]

—Extranjero de Turios, si decirlo no fuera más bien una grosería, te replicaría: «¡Ojalá que te sucediera a ti!», ya que se te ha ocurrido proferir de mí y de los demás semejante mentira —que yo querría que él estuviese muerto—, cuyo solo enunciado, creo, es por cierto una impiedad.

—Pero, ¿cómo?, Ctesipo —intervino Eutidemo—, ¿crees acaso que es posible mentir?

—¡Por Zeus que sí!, si no he perdido la cabeza —respondió.

—¿Diciendo la cosa de la que se habla, o no diciéndola?

[284a] —Diciéndola —contestó.

—Si uno la dice, ¿no dice ninguna otra de las cosas que son, sino precisamente aquella que dice?

—¿Y cómo podría si no? —repuso Ctesipo.

—Pero la que dice es también una de las cosas que son, distinta de las demás.

—Por supuesto.

—¿Y el que la dice, dice, pues, lo que es?

—¡Sí!

—Entonces el que dice lo que es y las cosas que son, dice la verdad; de manera que si Dionisodoro dice las cosas que son, está diciendo la verdad,⁵³ y a ti no te está diciendo mentira alguna.

[b] —De acuerdo —respondió Ctesipo—; pero sucede, Eutidemo, que quien ha dicho eso,⁵⁴ no ha dicho las cosas que son.

»Y Eutidemo:

—Pero las cosas que no son —dijo— no existen, ¿no es cierto?

—No existen.

—Entonces, ¿las cosas que no son, no existen en ninguna parte?

—En ninguna parte.

—¿Y es posible, respecto de esas cosas que no son, que alguien realice alguna acción, de modo tal que ellos que están allí o un individuo cualquiera puedan producir esas cosas que no existen en ninguna parte?

—Me parece que no —arguyó Ctesipo.

—Y bien, cuando los oradores dicen algo frente al público, ¿acaso no realizan una acción?

—La realizan —contestó él.

—Y si la realizan, entonces, ¿producen? [c]

—Claro.

—¿De modo que «decir» es «realizar» y también «producir»?

»Admitió que sí.

—Por lo tanto —agregó—, nadie dice las cosas que no son; diciéndolas, produciría ya algo, y tú has reconocido que es imposible que alguien sea capaz de producir lo que no es; de manera que, según tu misma afirmación, nadie puede decir una mentira, y si es cierto que Dionisodoro dice algo, dice la verdad y dice cosas que son.

—¡Por Zeus que sí, Eutidemo! —contestó Ctesipo—, pero ocurre que él, de algún modo, dice las cosas que son, pero no las dice, sin embargo, tal como efectivamente son.

—¿Qué estás diciendo, Ctesipo? —intervino Dionisodoro— ¿hay acaso quienes dicen las cosas tal como efectivamente son? [d]

—Claro que los hay —repuso—: las personas de bien y que dicen la verdad.

—Escúchame —agregó—, ¿no es cierto que las cosas buenas son efectivamente un bien y las malas, un mal?

»Aceptó.

—¿Y tú admites que los hombres de bien dicen las cosas tal como efectivamente son?

—Lo admito.

—Entonces las personas de bien, Ctesipo —añadió—, dicen mal⁵⁵ las cosas malas, si las dicen tal como efectivamente son.

—¡Sí, por Zeus!, así es precisamente —replicó—, por lo menos cuando se refieren a gente mala; y tú, si deseas hacerme caso, procura no ser uno de estos últimos, si no quieres que las personas de bien [e] hablen mal de ti, pues ciertamente las personas de bien hablan mal de los malvados.

—Y también —agregó Eutidemo— hablan en grande de los grandes y calurosamente de los acalorados, ¿no?

—¡Ya lo creo! —apuntó Ctesipo— ...y fríamente por lo menos en el caso de los frígidos, así como frío⁵⁶ consideran su discurrir.

—Pero ¡tú me estás ofendiendo, Ctesipo! —exclamó Dionisodoro—. ¡Me estás ofendiendo!

—¡Por Zeus!, Dionisodoro, que yo precisamente no —dijo—, porque te estimo; pero te aconsejo, como camarada, e intento persuadirte, que jamás digas tan groseramente en mi presencia que quiero la muerte de aquellos que más aprecio.

[285a] »Como me parecieron bastante irritados el uno con el otro, comencé yo a

bromear con Ctesipo y le dije:

—Creo, Ctesipo, que tendríamos que aceptar lo que nos dicen los extranjeros, ya que nos lo ofrecen de buen grado, y no seguir discutiendo por una palabra. Si, en efecto, conocen el modo de hacer morir así a los hombres, de manera tal que de malvados e insensatos los vuelven buenos y sensatos, sea que hayan descubierto ellos mismos o aprendido [b] de algún otro esta suerte de destrucción y muerte que hace que destruido quien sea malvado reaparezca transformado en bueno; si, pues, conocen el modo de hacer esto —y es evidente que lo conocen, ya que reivindicaban para sí el arte, recientemente descubierta, de hacer buenos a los malvados—, concedámosles entonces lo que piden: destrúyanos al muchacho, con tal de que lo vuelvan sensato, y a todos nosotros, [c] también, con él. Y si tenéis miedo vosotros, que sois jóvenes, hágase la prueba conmigo, cual si fuese un cario,⁵⁷ pues yo, que además soy mayor, estoy dispuesto a correr el riesgo y me pongo en manos de Dionisodoro que está aquí presente, como lo haría con la famosa Medea de Cólquida:⁵⁸ que me mate, y, si quiere, que me haga cocer, o que, en fin, haga de mí, si gusta, lo que desee: pero que me transforme en bueno.

»Y Ctesipo agregó:

—También yo, Sócrates, estoy dispuesto a ponerme en manos de los extranjeros, incluso si quieren despellejarme más aún de lo que están haciendo ahora, con tal de que mi piel no termine sirviendo para [d] un odre, como la de Marsias,⁵⁹ sino para la virtud. Sin embargo, este Dionisodoro cree que estoy ensañado con él; pero no lo estoy, y únicamente le contradigo aquello que no me parece acertado con respecto a mí. Así, pues, mi querido Dionisodoro —dijo—, no lloames ofender a lo que es contradecir, porque ofender es otra cosa bien diferente.

Dionisodoro contestó:

—¡Has hablado, Ctesipo, como si existiera el contradecir!

—¡Y por supuesto! —dijo—. ¡Ya lo creo! ¿O acaso tú, Dionisodoro, [e] piensas que no existe el contradecir?⁶⁰

—No eres tú, en todo caso —replicó—, quien podría demostrar que alguna vez has escuchado a dos hombres contradiciéndose recíprocamente.

—Es cierto —dijo—, pero en cambio ahora mismo escucho a Ctesipo que te está contradiciendo, Dionisodoro.⁶¹

—¿Y te atreverías a dar razón de ello?

—Por cierto —contestó—.

—Pues bien —dijo—, ¿hay enunciados para referirnos a cada una de las cosas que son?

—Claro.

—¿Para decir de cada una que es o que no es?

—Para decir que es.

—Si recuerdas, Ctesipo —agregó—, hace un instante demostramos [286a] que nadie dice algo que no es; en efecto, quedó bien claro que nadie puede expresar con

palabras lo que no es.

—¿Y qué hay con ello? —dijo Ctesipo—. ¿Vamos por eso a contradecirnos menos tú y yo?

—¿Nos contradiríamos —arguyó— diciendo los dos el enunciado de la misma cosa?, ¿o, más bien, en ese caso, no estaríamos diciendo lo mismo?

»Aceptó.

[b] —Pero cuando ni el uno ni el otro —añadió— dice el enunciado propio de la cosa, ¿podríamos contradecirnos? ¿No sucede que ninguno de los dos ha hecho siquiera la mínima mención de la cosa?

»Admitió también esto.

—Pero entonces, ¿nos contradecimos cuando yo digo el enunciado propio de la cosa y tú dices otro enunciado de otra cosa? ¿No sucede, entonces, que yo digo la cosa y tú, en cambio, no dices absolutamente nada? ¿Y el que no lo dice, cómo podría contradecir al que lo hace?⁶²

»Ctesipo quedó mudo. Yo, sorprendido por la argumentación, exclamé:

—¿Qué quieres decir, Dionisodoro? Ciertamente..., pero, ¡vaya!, [c] este argumento que ya he oído tantas veces y a tantas personas no deja nunca de asombrarme. Los seguidores de Protágoras lo utilizaban frecuentemente y aun lo hacían otros más antiguos que ellos. A mí, en particular, siempre me resulta sorprendente, porque no sólo refuta a todos los demás argumentos, sino que también se refuta a sí mismo.⁶³ Pienso que de ti, mejor que de nadie, podré saber la verdad. En resumen, ¿es imposible —porque a ello va enderezado el argumento, ¿no?— decir lo falso?, pues cuando se habla, ¿se dice verdad o no se habla?

»Aceptó.

[d] —Si es imposible decir lo falso, ¿es, en cambio, posible pensarlo?

—Tampoco es posible —dijo.

—Entonces —agregué—, ¿no hay de ningún modo opinión falsa?

—No —contestó.

—Ni ignorancia ni hombres ignorantes. ¿O qué habría de ser la ignorancia —si existiese—, sino precisamente eso: engañarse sobre las cosas?

—Seguro —dijo.

—Pero eso no es posible —insistí.

—No —dijo.

—Pero, Dionisodoro, tú hablas por hablar, por el placer de una paradoja, ¿o en verdad crees que no hay ningún hombre ignorante?

—¡Y bien, refútame! —contestó. [e]

—Pero ¿cómo puede ser posible la refutación, según lo que sostienes, si ninguno se engaña?

—No es posible —interrumpió Eutidemo.

—Ni pedía ahora yo una refutación —dijo Dionisodoro.

—¿Y quién podría pedir lo que no es? ¿Tú podrías?

—Ah..., Eutidemo⁶⁴ —dije—, estas sutilezas, aunque estén bien presentadas, yo ya

no las comprendo en forma adecuada, sino que las capto, así, burdamente. Y ahora tal vez haré una pregunta demasiado vulgar, pero tú perdóname. Dime: si no es posible engañarse, ni pensar [287a] lo falso, ni ser ignorante, ¿tampoco existe la posibilidad de equivocarse cuando se hace algo? Al realizar una acción no es posible equivocarse en lo que se hace. ¿No habéis dicho eso vosotros?

—Por supuesto —dijo.

—Y he aquí, entonces —agregué—, mi pregunta vulgar: si no nos equivocamos ni al actuar, ni al hablar ni al pensar, vosotros dos, ¡por Zeus!, si así son las cosas, ¿qué nos habéis venido a enseñar? ¿No afirmabais hace poco⁶⁵ que erais capaces de enseñar la virtud mejor que nadie al que quisiera aprenderla?

—Pero Sócrates —intervino Dionisodoro tomando la palabra—, [b] ¿chocheas⁶⁶ tú hasta el punto de recordar ahora lo que dijimos al comienzo —y tal vez si he dicho algo el año pasado⁶⁷ ahora lo recordaría—, y, en cambio, no sabes qué hacer con los argumentos que usamos en este momento?

—Porque esos argumentos son muy difíciles —dije—, y es natural que así sean: ¡proceden de hombres doctos! Tanto es así, además, que resulta difícilísimo sacar algún provecho de lo último que has dicho. [c] ¿Qué quieres decir, Dionisodoro, con la expresión «no saber qué hacer»? Es evidente que dices que no puedo refutarlos, ¿no es cierto? Porque dime: ¿qué otra cosa puede significar la expresión «no sé qué hacer con estos argumentos»?

—De lo que tú dices, sin embargo, no sería difícil sacar provecho —respondió—. Así que, contéstame.⁶⁸

—Primero tú, Dionisodoro —repliqué.

—¿No quieres contestar? —dijo.

—Pero, ¿acaso es justo?

—¡Claro que sí! —insistió.

—¿Y por qué razón? —pregunté—. Evidentemente, no por otra que ésta: que has llegado aquí, con nosotros, ahora, como gran experto [d] en la discusión y conoces cuándo se debe contestar y cuándo no. ¿Y en este momento no has de dar la mínima respuesta, porque sabes que no se debe?

—Pierdes el tiempo en charlatanerías —afirmó—, en vez de contestarme. Hazme el favor, querido, obedece y contéstame: a fin de cuentas estás de acuerdo en que soy un entendido.

—Y bien, debo obedecerte... —respondí—; es necesario que lo haga, al parecer, ya que tú ordenas. Pregunta, pues.

—¿Es por el hecho de que poseen un alma por lo que los seres dotados de comprensión comprenden, o también comprenden los que no tienen alma?

—Sólo los que tienen alma.

—¿Sabes tú de alguna expresión que tenga alma?

—¡Por Zeus! De ninguna.

[e] —Y entonces, ¿por qué hace un instante me preguntabas por la comprensión de

mi expresión?

—¿Y qué otra cosa quieres que haya hecho —respondí—, sino equivocarme por imbecilidad? ¿O, tal vez, no me equivoqué y dije bien al afirmar que las expresiones tienen significado? ¿Qué dices? ¿Me he equivocado o no? Si no me he equivocado, ni siquiera tú, con todo tu saber, podrás refutarme, ni sabrás tampoco qué hacer con mi argumentación; si, en cambio, me he equivocado, entonces tú no te expresas bien, ya que sostienes que es imposible equivocarse. Y esto no lo digo con respecto a lo que afirmaste hace un año... En fin, Dionisodoro y Eutidemo [288a] —añadí—, parece que este razonamiento nuestro no avanza, y, más aún, corre el riesgo, como en el viejo caso anterior⁶⁹ de caerse él mismo después de haber derribado al contrincante, y para que ello no suceda, ni vuestro arte —que por añadidura es tan asombroso por la precisión en las palabras— ha sido capaz de encontrar un medio.

»Intervino Ctesipo:

—¡Asombrosas, sí, son las cosas que decís, hombres de Turios o de Quíos, o de donde y como os plazca ser llamados! Por cierto, no os [b] preocupa para nada el divagar.

»Temí yo que volviéramos a las ofensas e intenté nuevamente calmar a Ctesipo, diciéndole:

—Ctesipo, lo que poco antes decía a Clinias,⁷⁰ te lo repito ahora a ti: no conoces que el saber de estos extranjeros es algo asombroso. Pero ellos no han querido darnos una demostración en serio, sino que, imitando a Proteo, el sofista egipcio, buscan seducirnos con encantamientos.⁷¹ Mas imitemos nosotros a Menelao⁷² y no dejemos ir a estos [c] hombres hasta que nos hayan revelado aquello de lo que en serio se ocupan. Estoy convencido de que nos van a hacer ver en ellos algo realmente espléndido, una vez que empiecen a tomarse la cosa en serio. Roguémosles, pues, incitémosles y supliquémosles para que se nos revelen. Y me parece que yo, por mi parte, he de ser, otra vez, quien ha de abrir el camino, mostrándoles con el ejemplo cómo los incito a que se nos revelen. Retomaré el tema donde lo había dejado⁷³ e intentaré exponer lo mejor posible todo el resto, para ver si logro provocarlos y que, piadosos [d] y compasivos de mi esfuerzo y mi seriedad, también ellos emprendan las cosas seriamente.

»Y tú, Clinias —dije—, recuérdame dónde lo habíamos dejado. Me parece que más o menos en este punto: habíamos, finalmente, aceptado que era necesario filosofar, ¿no es cierto?

—Sí —contestó.

—Y la filosofía era adquisición de conocimiento, ¿no es así? —agregué.

—Sí —dijo.

—¿Cuál será entonces el conocimiento que haríamos bien en adquirir? [e] ¿No es simple la respuesta? ¿Aquel que nos servirá?

—¡Por supuesto!, dijo.

—¿Y nos serviría de algo si supiésemos reconocer, yendo y viniendo, en qué lugar de la tierra está sepultada la más grande cantidad de oro?

—Tal vez —contestó.

—Pero antes —dije—, habíamos demostrado acabadamente que ningún beneficio resulta de poseer todo el oro del mundo, aun si lo tuviéramos sin fatiga y sin excavar la tierra; y si hasta supiésemos [289a] transformar las piedras en oro, tampoco de nada serviría semejante conocimiento. Pues si no sabemos hacer uso del oro, quedó claro que ninguna utilidad podremos obtener de él. ¿O no te acuerdas? —dije.

—Me acuerdo muy bien —respondió.

—Y ninguno de los otros conocimientos parece tener utilidad alguna, ni el crematístico, ni el del médico, ni, en suma, ningún otro que sepa, sí, producir algo, pero no usar, en cambio, lo que produce. ¿No es así?

»Estuvo de acuerdo.

—Ni si hubiera un conocimiento tal que hiciera a los hombres [b] inmortales, pero que no supiera después hacer uso de esa inmortalidad, tampoco de él resultaría utilidad alguna, si debemos atenernos por lo menos a las conclusiones que antes habíamos establecido.

»Estuvimos de acuerdo en todo esto.

—Necesitamos, por tanto, mi querido jovencito —dije—, un conocimiento en el que estén reunidos, a la vez, tanto el producir como el saber usar eso que se produce.

—Evidentemente —dijo.

—Sin embargo —proseguí—, aun cuando fuésemos hábiles fabricantes de liras, estaríamos muy lejos de ser poseedores de ese conocimiento [c] que dijimos. Aquí, en efecto, aun siendo el mismo el objeto, diferente es, por un lado, el arte que produce y diferente, por el otro, aquel que hace uso; difieren mucho entre sí, en efecto, el arte del que fabrica las liras y el del que las toca, ¿no es cierto?

»Admitió que sí.

—Tampoco, evidentemente, es el arte de producir flautas el que necesitamos: estaríamos en el mismo caso que el anterior.

»Asintió.

—Pero, ¡por los dioses! —exclamé—, si aprendiésemos el arte de hacer discursos, ¿no sería acaso ése el que tendríamos que adquirir para ser felices?

—Yo creo que no —contestó Clinias.

—¿De qué prueba te vales? —pregunté. [d]

—Yo veo —dijo— que algunos autores de discursos no saben hacer uso de los propios discursos que ellos mismos preparan, al igual que los fabricantes de liras no saben hacer uso de ellas; y también sucede aquí que otros, en cambio, son capaces de hacer uso de los discursos que aquéllos hicieron, pero son incapaces de escribirlos. Es evidente, pues, que asimismo, con respecto a los discursos, una cosa es el arte que produce y otra, diferente, el que hace uso.

—Me parece —dije— que nos das una prueba satisfactoria de que no es justamente este arte de componer discursos aquel cuya posesión podría a uno hacer feliz. Y, sin embargo, yo creía que en él, con toda probabilidad, tenía que habérsenos revelado ese conocimiento que [e] hace tiempo andamos buscando, porque, en efecto, estos hombres,

los que hacen discursos, cuando me encuentro con ellos, Clinias, me resultan extraordinariamente sabios y su arte, maravilloso y sublime. Por lo demás, no hay de qué asombrarse: semejante arte es, si bien pequeño, sólo una parte del arte de los encantamientos, aunque inferior a él. El de los encantamientos, en efecto, consiste en encantar serpientes, [290a]⁷⁴ tarántulas, escorpiones y otras bestias y en curar enfermedades, mientras que éste persigue el encantamiento y persuasión de los miembros de un jurado, una asamblea o cualquier otro tipo de gente reunida.⁷⁵ ¿O te parece a ti de otro modo? —dije.

—¡No! —exclamó—, me parece que es como tú dices.

—Y entonces —proseguí—, ¿adónde nos hemos de dirigir? ¿A qué otro arte?

—Yo no sé adónde —dijo.

—Yo creo, en cambio, que lo he encontrado —dije.

—¿Cuál es? —preguntó Clinias.

[b] —La estrategia —respondí—; me parece que es, más que ningún otro, aquel que si uno lo posee es feliz.

—A mí no me lo parece.

—¿Por qué? —le pregunté.

—Porque ése es, en realidad, un arte de cazar hombres.

—¿Y qué? —dije.

—Ninguna de las artes relativa a la caza —respondió—va más allá de cazar o capturar,⁷⁶ y una vez que la gente ha capturado lo que era objeto de su caza, no sabe qué uso hacer de él. Tanto es así que los cazadores y pescadores entregan sus presas a los cocineros, y, a su vez, los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo —pues también ellos son cazadores, ya que, en efecto, no producen sus figuras, sino que se limitan a encontrar las que existen—, como tampoco saben qué uso hacer de ellas, sino sólo cazarlas, entregan lo que han hallado a los dialécticos⁷⁷ para que lo utilicen. Por lo menos, así proceden quienes, de entre estos últimos, no han perdido por completo la cabeza.

—¡Muy bien, mi queridísimo e inteligentísimo Clinias! —exclamé—. ¿Y es realmente así la cosa?

—¡Por supuesto! Y lo mismo vale con los estrategos —dijo—, que, cuando han tomado una ciudad o un ejército, los confían a los hombres [d] de Estado —ya que ellos, por sí, no saben qué uso hacer de lo que han capturado—, así como los cazadores de codornices entregan las presas a los que se dedican a su cría.⁷⁸ De modo, pues —continuó—, que si necesitamos un arte que sepa también hacer uso del objeto que ha adquirido, por haberlo producido o por haberlo cazado, y si sólo un arte tal nos hará dichosos, entonces el que buscamos —concluyó— no será el arte del estratego, sino otro.

[e] CRIT. —¿Qué estás diciendo, Sócrates? ¿Ese joven habló así?

SÓC. —¿No lo crees, Critón?

CRIT. —¡Por Zeus que no! Pues en mi opinión, si verdaderamente pronunció esas

palabras, no tiene él necesidad para su educación ni de Eutidemo ni de ningún otro.

SÓC. —Entonces..., ¿habrá sido, ¡por Zeus!, Ctesipo el que las dijo y yo no me acuerdo bien?

CRIT. —Pero ¿de qué Ctesipo me hablas? [291a]

SÓC. —Por lo menos estoy seguro de esto: ni Eutidemo ni Dionisodoro dijeron esas palabras. ¿Habrá sido, mi bienaventurado Critón, algún ser superior,⁷⁹ allí presente, quien las pronunció? Porque, en efecto, yo las escuché..., estoy seguro.

CRIT. —Sí, ¡por Zeus!, Sócrates, creo que pudo haber sido alguno de los seres superiores... ¡y muy superior! Ahora bien, después de eso, ¿continuasteis en la búsqueda? ¿Encontrasteis el arte que buscabais o no lo encontrasteis?

SÓC. —¿Y dónde encontrarlo..., querido? Éramos más bien ridículos: [b] como los chiquillos persiguiendo alondras. Creíamos a cada momento estar a punto de aferrar uno de esos conocimientos y siempre, sin embargo, se nos escabullía. ¿Para qué repetirte las muchas cosas que se dijeron? Arribamos, por último, al arte regio,⁸⁰ y examinándolo a fondo, para ver si era aquel que produce la felicidad, he aquí que, como si hubiésemos caído en un laberinto, creyendo que habíamos alcanzado su fin, nos hallamos, en cambio, después de haber dado una vuelta para no llevárnoslo por delante, con que nos encontrábamos de nuevo en el punto de partida de nuestra indagación y en las mismas condiciones que al principio de nuestra [c] búsqueda.

CRIT. —¿Cómo os sucedió eso, Sócrates?

SÓC. —Te lo explicaré. Creímos que la política y el arte regio⁸¹ eran lo mismo.

CRIT. —¿Y entonces?

SÓC. —Creímos que tanto el arte del estratega como los otros entregaban a ése el manejo de los productos, de los cuales ellos mismos son los artesanos, como si fuese el único que sabe utilizarlos. De modo que nos parecía claro que era ése el que buscábamos, el que es causa del bienestar del Estado, y que, precisamente, él solo, al decir del yambo de Esquilo,⁸² está sentado «en la popa de la ciudad», gobernándolo todo y [d] dirigiéndolo todo para que todo sea útil.

CRIT. —¿Y no os pareció bien, Sócrates?

SÓC. —Lo juzgarás tú mismo, Critón, si quieres escuchar lo que nos sucedió a continuación. Comenzamos de nuevo nuestro examen más o menos así: «Y bien, este arte regio, que todo lo dirige, ¿nos produce al [e] gún resultado, o no?». «Sin duda» —nos dijimos el uno al otro. ¿No responderías eso también tú, Critón?

CRIT. —Sí.

SÓC. —¿Y cuál dirías que es su resultado? Por ejemplo, si yo le preguntase qué resultado produce la medicina, al dirigir todas las cosas que dependen de ella, ¿no me contestarías que es la salud?

CRIT. —Sí.

SÓC. —Y a propósito de tu arte, la agricultura,⁸³ que dirige todo lo que le concierne, ¿qué resultado produce? ¿No me vas a decir que [292a] produce el alimento que brota de la tierra?

CRIT. —¡Claro que sí!

SÓC. —¡Ah...! Entonces el arte regio, que dirige todo lo que le concierne, ¿qué produce...? Tal vez no te es fácil responder.

CRIT. —¡Por Zeus!, que no, Sócrates.

SÓC. —Y tampoco lo era para nosotros, Critón. Pero por lo menos esto tú lo sabes: si es el que buscamos, necesariamente tiene que ser algo útil.

CRIT. —Por supuesto.

SÓC. —¿Y debe, por lo tanto, ofrecernos algún bien?

CRIT. —Necesariamente, Sócrates.

[b] SÓC. —Un bien que, según convinimos Clinias y yo hace poco, no puede ser otra cosa que un cierto conocimiento.

CRIT. —Así habéis dicho.

SÓC. —Por lo tanto, esos otros resultados, que se podría decir propios de la política —y que serían muchos, como, por ejemplo, lograr que los ciudadanos fuesen ricos, libres y pacíficos—, todos ellos, digo, ya se ha mostrado que no son ni buenos ni malos; en cambio, era menester que este arte hiciese sabios a los ciudadanos y partícipes del conocimiento, [c] si en efecto quería convertirse en el único arte que, siendo útil, brindase además felicidad.

CRIT. —Eso es. Por lo menos así habíais quedado de acuerdo, según lo que nos ha referido.

SÓC. —Pero ¿hace en verdad el arte regio sabios y buenos a los hombres?

CRIT. —¿Y por qué no, Sócrates?

SÓC. —Pero ¿a todos los hace buenos, y en todo...? ¿Y ese arte enseña cualquier tipo de conocimiento, el del zapatero, el del carpintero y todos los demás?

CRIT. —No creo, Sócrates.

SÓC. —Entonces, ¿qué conocimiento nos da? ¿Qué uso haremos [d] de él? No debe producir ninguno de los resultados que no son ni malos ni buenos, ni debe suministrar ningún conocimiento que no sea otro que el propio. ¿Seremos capaces de decir, en fin, cuál es y qué uso podemos hacer de él? ¿Quieres que digamos, Critón, que es aquel con el que hacemos buenos a los demás?

CRIT. —De acuerdo.

SÓC. —Pero ¿con respecto a qué serán buenos para nosotros? ¿Con respecto a qué serán útiles para nosotros? ¿O tendremos que decir todavía que hará buenos a otros, y estos otros, a su vez, a otros?⁸⁴ En suma, con respecto a qué han de ser buenos, no lo vemos por ningún [e] lado, desde el momento en que hemos desacreditado los que se suelen decir que son los resultados de la política. No nos cabe sino repetir literalmente el proverbio «Corinto, hijo de Zeus»,⁸⁵ y, como decía, estamos tan lejos como al principio, o más aún, de saber cuál es ese conocimiento que podrá brindarnos la felicidad.

CRIT. —¡Por Zeus!, Sócrates, parece que os habíais metido en un bonito atolladero.

SÓC. —Así es, Critón, y hasta yo mismo, cuando me vi atrapado en [293a] semejante atolladero, pedí a gritos la ayuda de los extranjeros, invocándolos como si fueran Dioscuros,⁸⁶ para que nos salvaran, a mí y a mi joven compañero, de esa tercera

oleada del argumento, y se esforzaran por todos los medios en demostrarnos seriamente cuál es ese conocimiento con cuya posesión podíamos transcurrir bien el resto de la vida.

CRIT. —¿Y...? ¿Os lo quiso demostrar Eutidemo?

SÓC. —¿Y cómo no? Comenzó, además, mi amigo, con aire de hombre muy superior a hablar así:

[b] —¡Oh, Sócrates!, este conocimiento acerca del cual hace un buen rato que andáis en dificultades —dijo—, ¿debo enseñártelo o bien demostrarte que ya lo posees?

—¡Dichoso de ti, Eutidemo! —exclamé—. ¿Eres capaz de ello?

—¡Por supuesto! —contestó.

—Entonces, demuéstreme, ¡por Zeus!, que ya lo poseo. Para un hombre de mi edad, eso es mucho más fácil que aprenderlo.

—Veamos, pues —dijo—; contéstame: ¿hay algo que conoces?

—Por cierto —dije—, muchas cosas, aunque de poca monta.

—Es suficiente —dijo—. ¿Crees que es posible que una cosa que [c] es no sea aquello que es?

—No, ¡por Zeus!

—Entonces —agregó—, ¿tú conoces algo?

—Sí.

—Y si conoces algo, ¿eres alguien que conoce?⁸⁷

—Por cierto —dije—, conozco precisamente eso.

—No importa. Pero ¿no es inevitable concluir que tú conoces todo, si eres un conocedor?

—¡Por Zeus!, no —dije yo—, pues hay muchas cosas que yo no conozco.

—Entonces, si hay algo que tú no conoces, no eres un conocedor.

—No lo soy de esa cosa en particular, querido —le contesté.

—¿Y es por eso menos cierto —dijo— que tú no eres un conocedor? Hace un instante decías que eras un conocedor. Así sucede que tú mismo, por un lado, eres lo que eres y, por el otro, en cambio, no lo [d] eres, y al mismo tiempo y con respecto a lo mismo.⁸⁸

—Admitámoslo, Eutidemo —respondí—, porque, como reza el proverbio, «todo lo que tú digas está siempre bien dicho».⁸⁹ Pero ¿cómo sé que poseo ese conocimiento que buscamos? Puesto que es imposible que una misma cosa sea y no sea, si conozco una cosa, las conozco todas —en efecto, no podría al mismo tiempo ser alguien que conoce y alguien que no conoce—; y puesto que las conozco todas, poseo también ese conocimiento. ¿No es esto lo que quieres decir, y no consiste en ello tu sagaz argumento?

—Pero ¡tú mismo te estás evidentemente refutando, Sócrates! [e] —dijo.

—¿Qué? ¿Acaso no estás tú también, Eutidemo, en la misma situación? —agregué—. Porque yo personalmente, mientras me encuentre contigo y con este Dionisodoro, mente dilecta,⁹⁰ sea cual fuere la suerte que corra, no me he de quejar de ella en absoluto. Pero dime: ¿no es cierto que vosotros algunas cosas las conocéis, y otras, no?

—De ninguna manera, Sócrates —dijo Dionisodoro.

—¿Qué queréis decir? —pregunté—. Entonces ¿no conocéis nada?

—Al contrario —dijo.

—¿Entonces conocéis todas —añadí—, puesto que conocéis [294a] alguna?

—Todas —dijo—, y también tú, pues si conoces por lo menos una, conoces todas.

—¡Oh, Zeus! —dije—. ¡Qué asombroso! ¡Qué maravilla hemos hallado! ¿Y también todos los otros hombres conocen todo..., o no conocen nada?

—Es claro que no puede ser —respondió— que conozcan algunas cosas y no conozcan otras, y que sean al mismo tiempo conocedores y no conocedores.

—¿Y entonces qué? —dije yo.

—Todos conocen todo —dijo—, con tal de que conozcan una sola cosa.

—¡En el nombre de los dioses! —exclamé—. Y me expreso así, [b] Dionisodoro, porque es evidente que ya estáis procediendo seriamente, cosa que no sin dificultades he logrado que hicierais. Vosotros dos, ¿conocéis realmente todo...? Así por ejemplo, el arte del carpintero y del zapatero.

—Por supuesto —contestó.

—¿Y sois capaces también de remendar los zapatos?

—Sí, ¡por Zeus!, y también de ponerles suelas.

—¿Y también sabéis cosas de esta índole, como cuántas son las estrellas y los granos de arena?

—Por supuesto —dijo—, ¿o crees que no habríamos contestado que sí?

Ctesipo tomó la palabra.

[c] —¡Por Zeus!, Dionisodoro —dijo—, dame alguna prueba de esto para que pueda persuadirme de que ambos, efectivamente, decís la verdad.

—¿Cuál te he de dar?, dijo.

—¿Sabes tú cuántos dientes tiene Eutidemo y sabe éste cuántos tienes tú?⁹¹

—¿No te basta —dijo— haber oído que nosotros conocemos todo?

—No me digas eso —contestó—, sino dad respuesta sólo a la pregunta y demostradnos ambos que decís la verdad. Si nos decís, pues, cada uno de vosotros cuántos dientes tiene el otro y evidenciáis, así, conocerlos —nosotros los comprobaremos luego contándolos—, entonces os creeremos también acerca de las demás cosas.

[d] »Pero, pensando que se estaban burlando de ellos, no aceptaron someterse a la prueba,⁹² como tampoco dejaron de repetir, en ocasión de cada pregunta de Ctesipo, que ellos conocían todas las cosas. Ctesipo, en efecto, sin ningún tipo de reservas, terminó haciéndoles cualquier pregunta, aun las más indecorosas, para ver si las conocían. Y ellos, impertérritos, las enfrentaban,⁹³ convencidos de su saber, como jabalíes que se lanzan a recibir el golpe, al punto que hasta yo mismo, Critón, me vi forzado por la incredulidad a preguntarle, finalmente, a [e] Eutidemo si Dionisodoro sabía también danzar, y este último me contestó: «por supuesto».

—Pero no ciertamente —dije— a saltar sobre las espadas ni a girar sobre una rueda,⁹⁴ dada tu edad. ¿No habrás ido tan lejos con tu saber?

—No hay nada que no conozca —respondió.

—¿Y conocéis todo ahora o lo habéis conocido siempre? —dije.

—Siempre —me respondió.

—¿También cuando erais niños y recién nacidos conocíais todo?

»Ambos dijeron que sí al mismo tiempo.

[295a] »A nosotros, sin embargo, la cosa nos parecía increíble. Eutidemo, entonces, dijo:

—¿No lo crees, Sócrates?

—No. Sólo que —agregué— parece que vosotros sois sabios.

—Si estás dispuesto a contestar mis preguntas —dijo—, me encargaré de demostrarte que también tú reconocerás en ti mismo este asombroso conocimiento.

—Nada me agradaría tanto —repuse— como verme refutado en esto. Porque si hasta ahora no me he dado cuenta de ser sabio, y tú me vas a demostrar que conozco todo, y que siempre he conocido, ¿qué mayor prodigio que éste podría encontrar yo en toda mi vida?

—Contéstame, pues —dijo.

—Interrógame, que te responderé. [b]

—Pues bien, Sócrates —dijo—, ¿eres tú conocedor de algo, o no?

—Sí.

—¿Y eso por lo cual eres un conocedor, es eso mismo por lo cual también conoces, o conoces por medio de otra cosa?

—Es eso mismo por lo cual soy un conocedor. Creo que te refieres al alma, ¿o no estás hablando de ella?

—¿No te da vergüenza, Sócrates? —exclamó—. Siendo tú el interrogado, te atreves a preguntar.

—Es cierto —dije—, pero, ¿cómo debo hacer? Yo procederé tal como tú ordenes. Pero cuando no sé lo que preguntas, ¿me ordenas entonces que conteste igualmente sin que te pida explicación?

—Si tú comprendes de algún modo lo que digo—afirmó. [c]

—Sí —respondí.

—Y bien, contéstame entonces según lo que comprendes.

—¿Cómo? —dije—. Si tú me preguntas pensando en una cosa y yo por mi parte comprendo otra y, después, te contesto según lo que comprendí, ¿te es suficiente que yo no te responda nada de la cuestión?

—A mí, sí —dijo—, pero a ti no, me parece.

—Yo, ¡por Zeus! —afirmé—, no contestaré si antes no he aclarado la pregunta.

—Es que tampoco contestarás nunca a lo que crees haber entendido, porque pierdes el tiempo en charlatanerías y eres más viejo de lo debido.

Me di cuenta entonces de que estaba fastidiado conmigo por las [d] observaciones que hacía a sus preguntas, mientras que él quería atraparme envolviéndome en las redes de sus palabras. Y me acordé de Conno,⁹⁵ que también se fastidiaba conmigo cuando yo me empecinaba, y después se ocupaba menos de mí, considerándome incapaz de

aprender; y puesto que había decidido frecuentar también las lecciones de este hombre, me pareció conveniente ceder, no fuera que, juzgándome un torpe, se negara a aceptarme. De modo, pues, que le dije: [e] —Si te parece que hay que proceder así, Eutidemo, que así se proceda; tú sabes discutir mejor que yo, que soy un profano en este arte.

Pregunta, pues, de nuevo, desde el comienzo.

—Y tú contéstame, de nuevo, desde el comienzo —dijo—. ¿Conoces lo que conoces por medio de algo, o no?

—Sí —dije—, por medio del alma.

[296a] —¡Otra vez éste me contesta más de lo que se le pregunta! ¡Yo no te pregunto por medio de qué cosa, sino si conoces por medio de algo!

—Contesté más de lo que debía —dije—, por ignorancia. Discúlpame. Te responderé ahora con toda simplicidad, que conozco lo que conozco por medio de algo.

—¿Y —preguntó— siempre por medio de eso mismo o, a veces, por medio de eso y, a veces, por medio de otro?

—Siempre, cuando conozco⁹⁶ —dije—, es por medio de eso.

—Pero ¿no terminarás nunca —exclamó— de hacer agregados?

—Temo que este «siempre» nos engañe.

[b] —No a nosotros —repuso—; en todo caso, a ti. Vuelvo a preguntarte: ¿conoces siempre por medio de eso?

—Siempre —dije—, ya que hay que quitar el «cuando».

—Conoces, entonces, siempre por medio de eso. Y si siempre conoces, ¿conoces algunas cosas por medio de eso por lo que conoces y otras por medio de otra cosa, o todas por medio de eso?

—Todas⁹⁷ por medio de eso —dije yo—, las que conozco.

—¡Ahí está —exclamó— otra vez el agregado!

—Está bien —afirmé—, quitaré «las que conozco».

—No hace falta que quites nada. No te estoy pidiendo ningún favor. [c] Sólo contéstame esto: ¿serías capaz de conocer la totalidad, si no conocieses todas las cosas?

—Sería un portento —repuse.

Y él dijo:

—Agrega entonces ahora lo que quieras, pues ya has admitido que conoces la totalidad.⁹⁸

—Así parece —dije—, porque si el agregado «las que conozco» no tiene ningún valor, entonces yo conozco todas.

—Y también has admitido que conoces siempre por medio de eso por lo que conoces, sea «cuando conoces», sea de cualquier otra manera que te plazca, pues has admitido que conoces siempre y todo a la vez. Es, por tanto, evidente que también siendo niño conocías, y cuando naciste y cuando fuiste engendrado; y hasta antes de ser tú mismo [d] generado, y de que lo fueran el cielo y la tierra, conocías todo, si es cierto que siempre conoces.

»Y, ¡por Zeus!, tú siempre —agregó—, conocerás, y conocerás la totalidad de las

cosas, si así yo lo quiero.⁹⁹

—¡Ojalá lo quieras —respondí—, venerado Eutidemo!, si realmente dices la verdad. Pero no confío del todo en que seas capaz de ello, a menos que se una a tu querer el de tu hermano Dionisodoro, aquí presente; así tal vez podrías... Pero, decidme los dos —agregué—: [e] con respecto de otras cosas no sabría en efecto cómo disputar con vosotros —hombres de tan prodigioso saber—, para demostrar que no conozco todo, desde el momento que vosotros afirmáis que sí lo conozco; pero, cosas como éstas, Eutidemo, por ejemplo, que «los hombres buenos son injustos», ¿cómo puedo pretender yo conocerlas? Dime, por favor, ¿las conozco o no las conozco?

—Por cierto que las conoces —respondió.

—Conozco, ¿qué...? —exclamé.

—Que los buenos no son injustos.

—Desde luego, eso ya lo sé —dije—, y hace rato. Pero no es lo que [297a] te pregunto, sino dónde aprendí yo que «los buenos *son* injustos».

—En ningún lado —intervino Dionisodoro.

—Entonces, esto es algo que no sé —dije.

—¡Ten cuidado —dijo Eutidemo dirigiéndose a Dionisodoro—, me echas a perder el argumento!, porque así resultará que él no conoce, y entonces que es, al mismo tiempo, un conocedor y un no conocedor.

»Dionisodoro se ruborizó.

[b] —¿Qué estás diciendo, Eutidemo? —pregunté—. ¿No te parece correcto lo que afirma tu hermano, que lo sabe todo?

—¿Hermano...?, ¿lo soy acaso de Eutidemo? —se apresuró a decir Dionisodoro.

»Entonces yo repute:

—Dejemos eso, querido, hasta que Eutidemo me haya enseñado que conozco que los hombres buenos son injustos..., y no me prives de esa enseñanza.

—¡Huyes, Sócrates! —exclamó Dionisodoro—, no quieres responder.

—Naturalmente —dije—, si soy más débil que uno solo de vosotros, ¿cómo no voy a huir frente a dos juntos?¹⁰⁰ Muy lejos estoy, además, [c] de valer lo que Heracles, que no pudo, a un tiempo, luchar contra la Hidra —una sofista femenina que, gracias a su saber, si alguien le cortaba una cabeza de su argumento, hacia brotar muchas otras en lugar de aquella— y contra cierto cangrejo,¹⁰¹ sofista también él, llegado del mar y recién desembarcado, según creo.¹⁰² Y como éste lo atormentaba así, del lazo de la izquierda,¹⁰³ con sus palabras, quiero decir con sus mordeduras, llamó en auxilio a su sobrino Yolao, que le prestó [d] conveniente ayuda. Pero mi Yolao,¹⁰⁴ si viniera, más bien haría lo contrario.

—Me dirás, por favor, cuando hayas terminado tu relato —preguntó Dionisodoro—, ¿acaso era Yolao más sobrino de Heracles que tuyo?

—Lo mejor que puedo hacer, Dionisodoro, es responderte —dije—, porque efectivamente no cesarás de preguntarme —estoy seguro— por la envidia, y con el propósito de impedir que Eutidemo pueda enseñarme aquel saber.

—Responde, pues —dijo.

—Respondo —contesté— que Yolao era sobrino de Heracles, pero mío, por lo que me parece, de ningún modo. En efecto, su padre no era Patrocles, mi hermano, sino Ificles, el hermano de Heracles, y que sólo [e] se asemeja un poco en el nombre.

—¿Y Patrocles es tu hermano? —dijo él.

—Por cierto —contesté—, tenemos la misma madre,¹⁰⁵ aunque no el mismo padre.

—Entonces es tu hermano y no es tu hermano.

—Querido... —dije—, no lo es por parte de padre; el de él, en efecto, era Queredemo, y el mío, Sofronisco.

—¿Pero Sofronisco era padre —dijo—, y... Queredemo también?

—Efectivamente —respondí—, uno era el mío y otro el de él. [298a]

—Entonces —preguntó—, ¿Queredemo era diferente de «padre»?¹⁰⁶

—Por lo menos del mío —contesté.

—Entonces era padre siendo algo diferente de padre? ¿O eres tú lo mismo que piedra?¹⁰⁷

—Temo —afirmé— que tú me hagas aparecer como tal, aunque no creo serlo.

—Entonces, ¿eres algo diferente de piedra?

—¡Por supuesto que sí!

—Entonces, ¿siendo algo diferente de piedra —dijo—no eres piedra, y siendo algo diferente de oro, no eres oro?

—Así es.

—Por lo tanto —añadió—, también Queredemo, siendo algo diferente de padre, no sería padre.

—Parecería no serlo —dije.

—Porque si Queredemo *es* padre —intervino Eutidemo—, entonces, [b] por el contrario, Sofronisco, a su vez, siendo diferente de padre, no es padre, de manera que tú, Sócrates, no tienes padre.¹⁰⁸

»Ctesipo, tomando al vuelo la palabra, dijo:

—¿Y a vuestro padre, a su vez, no le ha sucedido lo mismo?

—En lo más mínimo —respondió Eutidemo.

—¿Es, pues —siguió Ctesipo—, el mismo?

—El mismo, por cierto.

[c] —Lo lamentaría, si así fuese. Pero, dime, Eutidemo, ¿es él sólo mi padre o también el de los demás hombres?

—También de los demás —respondió—. ¿O crees que la misma persona, siendo padre, no es padre?

—Así lo creía —dijo Ctesipo.

—¿Cómo —dijo el otro—, crees que una misma cosa, siendo oro, no es oro, o que un hombre, siendo hombre, no es hombre?

—¡Cuidado, Eutidemo! —advirtió Ctesipo—. Tal vez, como dice el proverbio, «no estás atando lino con lino».¹⁰⁹ Afirmas, sin duda, algo notable, si dices que tu padre es

padre de todos.

—Pero lo es —agregó.

—¿Sólo de los hombres —preguntó Ctesipo—, o también de los caballos y de todos los demás seres vivientes?

—De todos —contestó.

[d] —¿Y también tu madre es madre de todos?

—También.

—Entonces tu madre —dijo—, ¿es también madre de los erizos de mar?

—¡Y la tuya también! —contestó.

—Entonces, ¿tú eres hermano de los terneros, de los perritos y de los cerditos?

—Como tú —dijo.

—En consecuencia, tu padre es un cerdo y un perro.

—¡Y el tuyo también!, dijo.

—Admitirás eso en seguida, Ctesipo —intervino Dionisodoro—, si me contestas.

Dime, ¿tienes un perro?

—Sí, y bastante malo —respondió Ctesipo.

—¿Tiene cachorros?

[e] —Sí, y tan malos como él —dijo.

—Entonces, ¿el perro es el padre de ellos?

—Sin duda, yo mismo lo vi acoplarse con la perra.

—Ahora bien, ¿no es tuyo el perro?

—Por supuesto —dijo.

—Entonces, siendo padre y siendo tuyo, el perro es tu padre y tú eres el hermano de los cachorros.¹¹⁰

»Y de nuevo Dionisodoro, sin tomar aliento, a fin de que Ctesipo no se le adelantara, continuó:

—Respóndeme todavía a esta pequeña pregunta: ¿golpeas a tu perro?

»Ctesipo, riendo, le contestó:

—¡Sí, por los dioses!, ya que no puedo golpearte a ti.

—¿Golpeas, pues, a tu padre?

—Mucho más justo sería que golpeará al vuestro —dijo—, por [299a] habersele ocurrido engendrar hijos tan sabios. Pero supongo, Eutidemo, que han de ser muchos los bienes que habrán obtenido vuestro padre y los cachorros de este vuestro saber.

—No necesita de muchos bienes, Ctesipo, ni él ni tú.

—¿Ni tampoco tú, Eutidemo? —preguntó.

—Ni ningún otro hombre. Porque, dime Ctesipo, ¿consideras que es un bien para un enfermo tomar un remedio cuando lo necesita, o [b] acaso no te parece un bien? O cuando uno va a la guerra, ¿consideras que es un bien para un hombre ir con las armas o sin ellas?

—A mí me parece que sí. Pero creo que saldrás con alguna de tus ocurrencias.

—Lo sabrás mejor si me escuchas —dijo—. Responde: puesto que estás de acuerdo en que es un bien para un hombre tomar un remedio cuando lo necesita, ¿no será mejor

que de tal bien tome lo más posible? Y en ese caso ¿no convendrá que alguien le triture y mezcle una carretada de eléboro?¹¹¹

»Y Ctesipo respondió:

—Por supuesto, Eutidemo, siempre que quien la tome tenga el tamaño de la estatua de Delfos.¹¹² [c]

—Así, pues, también en la guerra —continuó—, puesto que hallarse provisto de armas es un bien, conviene empuñar el mayor número posible de lanzas y escudos, ya que son precisamente un bien.

—Por cierto —respondió Ctesipo—. ¿No lo crees tú así, Eutidemo, o basta tener una sola lanza y un escudo?

—Sí.

—Y a Gerión y a Briáreo¹¹³ —preguntó—, ¿los armarías de ese modo? Yo te creía más listo, sin embargo, siendo un profesional de las armas, al igual que este tu compañero.

»Eutidemo calló. Pero Dionisodoro, retomando las respuestas anteriores [d] de Ctesipo, preguntó:

—Y el oro, ¿no te parece que es un bien tenerlo?

—Por cierto, y en cantidad —respondió Ctesipo.

—Entonces, en tanto bienes, ¿no te parece que las riquezas se deben tener siempre y en todas partes?

—¡Claro que sí!—, dijo

—¿Y admites, asimismo, que el oro es un bien?

—Ya lo he admitido —contestó.

—Por consiguiente, ¿es necesario tenerlo siempre y en todas partes y, principalmente, consigo mismo? Además, ¿no sería el más feliz [e] de los hombres quien tuviera tres talentos de oro en el estómago, uno en el cráneo y una estatera de oro en cada uno de los ojos?

—Por lo menos cuentan, Eutidemo —dijo Ctesipo—, que entre los escitas, los más felices y mejores son aquellos que tienen mucho oro *en sus propios* cráneos —para hablar como lo hacías tú antes cuando decías que *mi* perro era *mi* padre—, y lo que es aún asombroso, ¡es que beben en sus propios cráneos áureos y contemplan su cavidad interior mientras sostienen la propia cabeza en sus manos!¹¹⁴

[300a] —¿Y ven los escitas y todos los demás hombres —preguntó Eutidemo— las cosas capaces de ver o las incapaces?¹¹⁵

—Las capaces —dijo.

—¿Y también tú? —preguntó.

—También yo.

—¿Ves, pues, nuestros mantos?

—Sí,

—Entonces, ¿éstos son capaces de ver?

—Claro, maravillosamente —dijo Ctesipo.

—¿Y qué ven...? —preguntó.

—¡Nada! Supongo que no creerás que ven. ¡Qué inocente eres! Parece, Eutidemo, que te hubieras dormido con los ojos abiertos, y, si fuera posible hablar sin decir nada, que precisamente estuvieras haciendo eso.

—¿Y crees —dijo Dionisodoro— que no sea posible hablar callando? [b]¹¹⁶

—De ninguna manera —respondió Ctesipo.

—¿Ni tampoco callar hablando?

—Menos aún.

—Y cuando dices «piedras», «maderas», «hierros», ¿no hablas callando?¹¹⁷

—No por cierto —dijo—, si paso junto a las herrerías, pues dicen que allí los hierros, si uno los toca, gritan y callan y chillan de lo lindo, de modo que, merced a tu saber, no te has dado cuenta de que no decías nada. Pero, en fin, demuéstreme aún el otro punto, es decir, cómo resulta posible callar hablando.

»Me pareció que Ctesipo estaba muy ansioso por quedar bien [c] frente a su preferido.

—Cuando callas —dijo Eutidemo—, ¿no callas todo?

—Sí —respondió.

—Entonces callas también las que hablan, si ellas forman parte de «todo».

—¡Cómo! —exclamó Ctesipo—, ¿no callan todas?

—No creo —dijo Eutidemo.

—Pero, querido, ¿todas las cosas hablan?

—Sí, por lo menos las que hablan.

—Pero yo no pregunto eso —dijo—, sino si todo calla o habla.

[d] —Ni una cosa ni la otra y ambas a la vez —interrumpió apresuradamente Dionisodoro—. Sé bien que a semejante respuesta no tendrías qué replicar.

»Y Ctesipo, soltando una sonora carcajada, como acostumbraba hacer, dijo:

—Eutidemo, tu hermano ha logrado que el argumento pueda tener ambas respuestas. ¡Está perdido y acabado!

»Y Clinias, que estaba divirtiéndose mucho, comenzó a reírse, de modo que Ctesipo se sintió como si hubiese crecido diez veces en tamaño. Creo que Ctesipo, como buen pícaro, había aprendido de ellos, escuchándolas, estas argucias, pues semejante saber no lo hay hoy en otros hombres.

»Yo dije entonces:

[e] —¿Por qué te ríes, Clinias, de cuestiones tan serias y bellas?

—Y tú, Sócrates —intervino Dionisodoro—, ¿has visto alguna vez alguna cosa bella?

—Por supuesto, Dionisodoro —respondí—, ¡y muchas!

[301a] —¿Diferentes de lo bello —dijo— o idénticas con lo bello?¹¹⁸

»Me vi entonces en aprietos, sin saber qué responder, y pensé que me lo merecía por haber osado abrir la boca. Sin embargo, respondí:

—Son diferentes de lo bello en sí, aunque una cierta belleza está presente en cada una de ellas.

—Entonces —dijo—, ¿si está presente junto¹¹⁹ a ti un buey, tú eres un buey, y como yo estoy ahora presente junto a ti, tú eres Dionisodoro?

—¡Por favor!, no blasfemes de esa manera.

—¿Pero de qué manera —dijo—, ha de estar una cosa presente junto a otra para que ésta sea diferente?

[b] —¿Te trae dificultades eso? —dije—, tratando de imitar por mi parte, el saber de esos dos hombres, que tanto deseaba poseer.

—¿Cómo no va a traer dificultades —respondió—, y no sólo a mí sino a cualquiera, algo que «no es»?¹²⁰

—¿Qué dices, Dionisodoro? —exclamé—, ¿no es acaso lo bello, bello y lo feo, feo?

—Por cierto, sí, así me parece —respondió.

—Pero ¿te lo parece?

—Por supuesto —dijo.

—Entonces también lo idéntico es lo idéntico y lo diferente lo diferente. Y, naturalmente, lo diferente no es lo idéntico. Yo creía que ni una criatura podía tener dificultades en esto: que lo diferente es lo diferente. [c] Pero tú, Dionisodoro, debes de haber descuidado deliberadamente el punto, porque en todo lo demás, así como en lo que conviene a cada artesano, parece que lleváis a cabo espléndidamente vuestra labor de enseñar a discutir.

—¿Así que tú sabes —dijo— lo que conviene a cada artesano? Por ejemplo, ¿a quién conviene forjar?¹²¹ ¿lo sabes?

—Sí, claro, al herrero.

—¿Y modelar la arcilla?

—Al alfarero.

—¿Y degollar, desollar y cortar la carne en trozos pequeños para hervirla y asarla?

—Al cocinero —respondí. [d]

—Y si uno hace lo que conviene —dijo—, ¿obrará bien?

—Muy bien.

—Entonces, como dijiste, ¿conviene cortar y desollar al carnicero? ¿No has admitido eso?

—Lo he admitido —contestó—, pero perdóname...

—Es evidente, pues —continuó—, que si uno degüella al cocinero, lo corta en trozos, lo hace hervir y asar, hace lo que conviene y si uno forja al herrero y modela en arcilla al alfarero, también hará lo que conviene.

—¡En el nombre de Poseidón —exclamé—, le estás poniendo el [e] colofón¹²² a tu saber! ¿Podré yo alcanzarlo alguna vez y lograr que llegue a ser mío propio?

—¿Y sabrás reconocer, Sócrates, que ha llegado a serte propio? —preguntó.

—Es evidente que sí —respondí—, siempre que tú lo quieras.¹²³

—Pero tú —agregó—, ¿crees que conoces lo que te es propio?

—Claro, a menos que tú digas otra cosa, ya que, en efecto, «comenzar por ti debemos y por Eutidemo terminar».¹²⁴

—Ahora bien, ¿consideras que te son propias aquellas cosas de las cuales puedes disponer y de las cuales puedas usar como te plazca? [302a] Por ejemplo, un buey, una oveja, ¿considerarías que te son propios si pudieras tanto venderlos, como donarlos y hasta sacrificarlos al dios que te plazca? Y si no fuera así, ¿dirías que no te son propios?

»Y yo —sabiendo que de la naturaleza misma de las preguntas iba a resultar alguna ocurrencia, y deseándola oír lo más pronto posible—, dije:

—Sí, ciertamente, la cosa es así: sólo tales cosas son mías.

—Ahora bien, animales, ¿no llamas tú así —preguntó— a aquellos que tienen alma?

—Sí —dije.

[b] —¿Y admites que son tuyos sólo aquellos animales en los que te es lícito hacer todas esas cosas que hace un momento yo decía?

—Lo admito.

»Y él, después de una pausa fingida, como si estuviese meditando algo importante, preguntó:

—Dime, Sócrates, ¿tienes un Zeus patrio?¹²⁵

»Yo, sospechando que el razonamiento iría a terminar adonde efectivamente lo fue, intenté huir de un enredo que no tenía salida, debatiéndome como si estuviera ya atrapado en una red.

—No lo tengo —dije—, Dionisodoro.

—Eres entonces un miserable impío, alguien que tampoco es ateniense, [c] ya que no tiene dioses patrios ni cultos ni ninguna otra cosa bella y buena.

—¡Terminemos, Dionisodoro! —exclamé—, modera tu lenguaje y no trates de enseñarme con torpeza antes de tiempo. Tengo yo también mis altares y mis cultos domésticos y patrios y todas las demás cosas de esta índole que tienen los atenienses.

—¿Cómo —dijo—, los demás atenienses no tienen un Zeus patrio?

—Esa denominación —aclaré— no la usan ni los jonios, ni quienes emigraron de esta ciudad para establecerse en nuestras colonias, ni nosotros. Tenemos, en cambio, a Apolo patrio, porque descendemos [d] de Ion.¹²⁶ Entre nosotros, Zeus no es llamado «patrio», sino «protector de la casa» y «fratrio», y también Atenea es llamada «fratria».

—Eso basta —dijo Dionisodoro—, puesto que parece que tienes a Apolo, a Zeus y a Atenea.

—Así es —dije.

—¿Y éstos —preguntó— serían también tus dioses?

—Progenitores y amos —contesté.

—Pero, de todos modos, tuyos —agregó—; ¿no has admitido acaso que lo son?

—Lo he admitido —contesté—, ¿qué puede sucederme?

—¿Y esos dioses —dijo— son también animales?¹²⁷ Ya has admitido, [e] en efecto, que aquellos que tienen alma son animales. ¿O esos dioses no tienen alma?

—La tienen —respondí.

—Entonces, ¿son también animales?

—Son animales.

—Y tú has dicho —agregó— que entre los animales son tuyos aquellos que te es

lícito donarlos, venderlos o sacrificarlos al dios que te plazca.

—Lo he dicho —respondí—, y no tengo posibilidad de volverme atrás, Eutidemo.

—Vamos, entonces, contéstame en seguida: puesto que has admitido [303a] que Zeus y los otros dioses son tuyos, ¿quiere decir que te es lícito venderlos, o donarlos, o disponer de ellos a voluntad, como con los demás animales?

»Entonces yo, Critón, quedé sin habla, como golpeado por el argumento, pero Ctesipo, viniendo en mi ayuda, exclamó:

—¡Bravo!, Heracles, ¡qué magnífico argumento!

Y Dionisodoro dijo:

—¿Cómo?, ¿es Heracles bravo o el bravo es Heracles?

»Y Ctesipo:

—¡En el nombre de Posidón —exclamó—, qué formidable uso de las palabras! Pero me retiro; estos hombres son imbatibles.

»En ese momento, mi querido Critón, no hubo ninguno de los presentes [b] que no pusiera por las nubes ese modo de argumentar y a esos dos hombres, y riendo, aplaudiendo y manifestando su regocijo, poco faltó para que quedaran extenuados. Mientras que para cada uno de los razonamientos precedentes, eran sólo los enamorados de Eutidemo quienes los festejaban estrepitosamente; ahora, por poco también las columnas mismas del Liceo participaban de las aclamaciones a los dos hombres y exteriorizaban su regocijo por el éxito. Hasta yo mismo me [c] sentía dispuesto a admitir que jamás había conocido hombres tan sabios y, subyugado completamente por el saber del que hacían gala, me dispuse a alabarlos y elogiarlos.

—¡Dichosos de vosotros —dije—, por esa admirable disposición, que os ha permitido tan rápidamente y en tan poco tiempo perfeccionar un asunto semejante!¹²⁸ Vuestros razonamientos, Eutidemo y Dionisodoro, tienen, por cierto, muchos otros merecimientos, pero entre éstos, el más espléndido, en efecto, consiste en que no os importa realmente nada de la mayor parte de los hombres, ni de los más venerables, [d] ni de los más reputados, sino sólo de los que son semejantes a vosotros. Porque estoy seguro de que muy pocas personas —justamente las que se os asemejan— pueden hallar deleite en estos razonamientos, mientras que el resto piensa acerca de ellos de tal manera que —no me cabe duda— se avergonzaría más de refutar a los otros con esos razonamientos que de verse refutado con ellos. Además, vuestros razonamientos tienen también otra particularidad que os hace populares y simpáticos. Cuando afirmáis que no hay cosa alguna ni bella, ni buena, ni blanca, [e] ni cualquiera de este tipo,¹²⁹ y que lo diferente tampoco es de alguna manera diferente, simplemente coséis, en realidad, las bocas de las gentes, como vosotros mismos decís; y no sólo lo hacéis con las de los demás, sino que pareceríais obrar del mismo modo con las de vosotros dos, lo que resulta, por cierto, bastante gracioso y quita animosidad a vuestros razonamientos. Pero lo más importante, con todo, es que vuestra habilidad es tal y sabéis desplegarla tan artísticamente que cualquier hombre puede aprenderla en el más mínimo tiempo. Yo mismo pude darme cuenta de ello observando a Ctesipo y viendo con qué rapidez [304a] fue capaz de imitaros al instante. En fin, este aspecto de vuestra tarea —el que se refiere

a la rapidez de la transmisión— es, por cierto, algo magnífico, pero no es adecuado, sin embargo, para el caso de una discusión pública. Es más, si queréis hacerme caso, guardaos bien de hablar frente a un público numeroso, no sea que éste aprenda rápidamente y ni siquiera os dé luego las gracias. Lo más conveniente, en cambio, es que discutáis entre vosotros solos, y si es menester que lo hagáis delante de algún otro, admitid tan sólo a quien os dé dinero. Y [b] estas mismas cosas, si sois sensatos, aconsejadlas también a vuestros discípulos, de modo que jamás discutan con nadie sino con vosotros o entre ellos mismos. Pues, así es, Eutidemo, lo raro es lo que vale, y el agua, a pesar de ser «lo mejor», como decía Píndaro,¹³⁰ es lo más barato. ¡Vamos, pues —exclamé—, admitidnos junto a vosotros a mí y a nuestro Clinias!

»Después de haber discurrido de éstas y otras pocas cosas, Critón, nos fuimos. Y tú, considera, pues, la manera de acompañarme en las lecciones de estos dos hombres, pues ellos afirman que son capaces de [c] enseñar a quien esté dispuesto a darles dinero, y que ni la capacidad natural ni la edad excluye a nadie de adquirir fácilmente su saber. Además —y esto te interesa particularmente oírlo—, ellos sostienen que su enseñanza en nada impide atender los propios negocios.

CRIT. —Naturalmente, Sócrates, también yo soy una persona a la que agrada escuchar discusiones y que gustosamente aprendería algo, pero temo, no obstante, ser uno de los que no se parecen a Eutidemo, de esos que tú mismo hablabas hace un momento, que prefieren más dejarse [d] refutar con semejantes razonamientos que valerse de ellos para refutar a los demás. Me parece por cierto ridículo que te dé consejos; sin embargo, quiero referirte por lo menos algo que acabo de oír. Has de saber que uno de los que se alejaba de vosotros, se me acercó mientras caminaba. Era alguien que se consideraba sumamente competente, de esos muy diestros en escribir discursos para los tribunales,¹³¹ y me dijo:

—Critón, ¿no escuchas a esos sabios?

—No, ¡por Zeus! —respondí—. No fui capaz de escuchar, a pesar de que traté de acercarme bastante, a causa del gentío que había.

—Pues valía la pena oírlos —dijo.

—¿Por qué? —pregunté.

—Porque hubieras escuchado discutir a hombres que son hoy en [e] día los más sabios en este tipo de argumentos.

—¿Y qué te pareció —pregunté yo— lo que dijeron?

—¡Y qué otra cosa quieres que digan —contestó—, sino lo que uno siempre podría oír de boca de tales charlatanes que ponen tan trivial empeño en cosas que sólo trivialidades son!

»Más o menos así, de esta florida¹³² manera, se expresó.

—Sin embargo, la filosofía —dije— es asunto agradable.

[305a] —¿Cómo? ¿Agradable, mi pobre Critón? —exclamó—. Di, más bien, que no sirve para nada. Si hubieras estado presente, creo que te habrías avergonzado, y no poco, de tu amigo. ¡Era tan absurdo su propósito de querer entregarse a personas que no dan ninguna importancia a lo que dicen y que se aferran a cualquier palabra! Y pensar

que esos dos, como te decía antes, están entre los más influyentes de hoy en día. Pero lo cierto es, Critón —agregó—, que tanto el asunto mismo, como los hombres que se dedican a él son nulos y ridículos.

[b] »A mí me pareció, Sócrates, que estaba equivocado al menospreciar así el asunto, y que no sólo lo estaba él, sino cualquier otro que así lo hiciera. Pero, en cambio, querer discutir públicamente con tales personas frente a tanta gente, eso sí me pareció un reproche correcto.

SÓC. —Son asombrosos, Critón, los hombres como éstos. Pero no sabría aún qué respuesta darte. ¿Quién era el que se acercó censurando la filosofía? ¿Uno de aquellos que son diestros en las competencias judiciales, algún orador, o uno de esos que preparan y mandan a aquéllos a los tribunales, un autor de discursos con los que los oradores compiten?

[c] CRIT. —¡Oh, no, orador no, por Zeus! Ni creo que se haya presentado jamás frente a un tribunal. Pero dicen que entiende muy bien este asunto, que es hábil y que compone hábiles discursos.

SÓC. —Ya comprendo. Es precisamente de ese tipo de gente de la que yo mismo quería hablarte. Son aquellos, Critón, que Pródico denominaba «intermedios» entre el filósofo y el político. Se creen los hombres más sabios, y creen que, además de serlo, también lo parecen [d] a los ojos de la mayor parte, de modo que no tienen otro obstáculo para gozar de un renombre total que los que se ocupan de la filosofía. Piensan, pues, que si logran desacreditar a éstos, haciéndoles fama de que nada valen, habrán conquistado inmediatamente y sin disputa, en la opinión de todos, la palma de la victoria en lo que hace a su reputación como sabios. Piensan, en verdad, que son los más sabios, pero cuando se ven jaqueados, en sus discusiones privadas, le cargan el fardo a los seguidores de Eutidemo. Se consideran, en efecto, sabios, y es muy natural que así sea, pues se tienen por personas moderadamente dedicadas a la filosofía, y moderadamente a la política, conforme a un modo de razonar bastante verosímil: juzgan que participan de ambas [e] en la medida necesaria y que gozan de los frutos del saber manteniéndose al margen de peligros y conflictos.

CRIT. —Pero ¿qué piensas tú, Sócrates? ¿Te parece que hay algo en lo que dicen? Porque no se puede negar que este argumento de ellos tiene cierta plausibilidad.

SÓC. —En efecto, Critón, así es, plausibilidad más que verdad. Pues no es fácil convencerlos de que los hombres, como todas las demás cosas [306a] que están entre dos y participan de ambas, si se encuentran entre una mala y una buena, son mejores que una y peores que la otra; si entre dos cosas buenas, pero con fines que no son los mismos, son peores que ambas, respecto al fin para el cual es útil cada una de las dos cosas de cuya composición resultan; si se encuentran entre dos cosas malas, pero con fines que no son los mismos, sólo éstas son mejores que el uno y el otro de los dos términos de los cuales participan. De modo, pues, [b] que si la filosofía es un bien e, igualmente, la acción política lo es, y cada una tiende a un fin diverso, estos hombres, encontrándose en el medio y participando de ambos, no están diciendo nada —pues son inferiores a ambos—; si una es un bien y otra un mal, unos son mejores y otros, peores;

si, por último, una y otra son males, entonces, en este caso, sí, dirían algo verdadero; pero de otro modo, absolutamente no. Pero yo [c] no creo que ellos admitirían que ambas son un mal, ni que una es un mal y otra un bien. Lo cierto es que, participando de ambas, son ellos inferiores a ambas, en relación con los fines respectivos que confieren su propia importancia a la filosofía y a la política, de modo que, estando, en realidad, en tercer lugar, buscan hacernos creer que están en el primero. Es necesario, no obstante, que los perdonemos por su ambición y que no nos enojemos, considerándolos en cambio por lo que son. Después de todo, tenemos que acoger con magnanimidad a cualquiera que diga algo no carente de discernimiento y que valerosamente persiga [d] la realización de su propósito.

CRIT. —También yo, Sócrates, como siempre te repito, tengo dificultades acerca de lo que debo hacer con mis hijos. El más joven es todavía pequeño, pero Critobulo está ya crecido y necesita de alguien que le ayude. Ahora bien, yo, cada vez que estoy contigo me siento dispuesto a creer que ha sido una locura el haberme afanado en tantas otras cosas por amor a mis hijos, como lo ha sido el matrimonio, para que [e] tuvieran una madre bien digna; la riqueza, para que dispusieran de la mejor fortuna, y llegar a descuidar, después, por otra parte, su educación. Pero cuando me pongo a mirar a aquellos que se jactan de saber educar a los hombres, quedo pasmado, y, reflexionando, me parece que [307a] cada uno de ellos es sumamente extravagante, si te he decir la verdad. De modo que no sé cómo encaminar al joven hacia la filosofía.

SÓC. —Mi querido Critón, ¿acaso no sabes que en cualquier actividad los ineptos, los que no valen nada, son los más, y que, en cambio, los serios y dignos de estima son pocos? Por ejemplo, ¿no te parece que la gimnasia es una bella cosa, así como lo son también la crematística, la retórica y la estrategia?

CRIT. —Ya lo creo.

SÓC. —Y bien, ¿no ves cómo para cada una de estas actividades [b] la mayor parte de los que las practican dan risa cuando realizan su cometido?

CRIT. —Sí, ¡por Zeus! Es muy cierto lo que dices.

SÓC. —¿Y entonces...? ¿Vas por eso a rehuir tú mismo todas las actividades e impedirselas a tus hijos?

CRIT. —No sería justo, Sócrates.

SÓC. —Pues, entonces, Critón, no hagas lo que no es necesario hacer y deja que vayan por su lado los que se ocupan de filosofía, sean [c] buenos o malos. Examina, en cambio, tú, con cuidado y atención la cosa misma: si te parece que no vale la pena, aparta de ella a toda persona y no sólo a tus hijos; si, por el contrario, te parece tal como yo mismo creo que es, entonces ve tras ella arduosamente y ponte a ejercitarla, como dice el proverbio, «tú, y contigo tus hijos».

¹ El Liceo era uno de los tres más famosos gimnasios de Atenas. Como la Academia y el Cinosarges —los otros dos—, estaba situado fuera de los muros de la ciudad. Se hallaba hacia el este, recostado sobre la falda sur

del monte Licabeto, no lejos de la margen derecha del Viso, en los alrededores de un lugar donde, presumiblemente, existió algún templo o altar de Apolo Liceo. Sócrates lo frecuentaba habitualmente, tal como lo indican con claridad los comienzos del *Eutifrón*, 2a, del *Lisis*, 203a y el final del *Banquete*, 233d. Los gimnasios no constituían simplemente recintos para realizar ejercicios o tomar baños, sino que eran lugares de distracción y descanso a los que concurrían los varones atenienses durante la tarde. Era posible caminar en ellos a través de los pórticos que habitualmente rodeaban algunas edificaciones (*vid.*, más adelante, 273a, y en 303b, la referencia a las columnas), o bien sentarse en las exedras que solían hallarse en los extremos.

² Se refiere a Clinias, cuya presentación más pormenorizada hace después Sócrates en 275a-b. Por el empleo aquí del término *meirákion* y de *neaniskos* (p. ej., en 275b), la edad de Clinias debe de oscilar, en ese momento, entre los quince y veinte años. Platón se refiere también, más adelante, a los admiradores o enamorados que lo acompañan; pero es Jenofonte quien pone en boca de Critobulo, en *Banquete*, IV, 12, el elogio más significativo de la belleza de Clinias.

³ Uno de los cuatro hijos de Critón, y por cuya educación está éste sumamente preocupado (*vid.* 306d y sigs.). Al igual que sus hermanos, fue «discípulo» de Sócrates, según indica Diógenes Laercio (II, 121). Platón, que suele mencionarlo en varias ocasiones (p. ej., *Apología de Sócrates*, 33d9, *Fedón*, 59b7), lo presenta siempre junto a Critón y sin aludir a los restantes hermanos.

⁴ El indicado en primer término es Critobulo, a quien se menciona sólo incidentalmente; el otro allí presente es, por supuesto, Clinias.

⁵ Para la expresión griega, *vid.* nota 25 a *Protágoras*.

⁶ Platón menciona a diferentes Eutidemos en sus diálogos. El personaje de esta obra sólo aparece nombrado, en cambio, en *Crátilo* (386d3) y acerca de la tesis que allí sostiene, *vid.* más adelante, nota 99. El Eutidemo del comienzo de *República*, 328b5, hijo del anciano y acaudalado Céfalo, así como el del final de *Banquete*, 222b2, hijo de Diocles, nada tienen que ver con nuestro personaje. Tampoco debe confundírsele con el interlocutor de Sócrates en los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte (IV, 2, 1-40 y *passim*), un joven de aproximadamente dieciocho años y singular ejemplo de «bibliófilo» de la época.

⁷ Aparte de las simples menciones de Ateneo, IX, 506b y Sexto Empírico, VII, 13 y 64, el único autor que alude a un Dionisodoro que parece ser este mismo hermano mayor (*vid.* más adelante, 283a) de Eutidemo es Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, III, 1, 1). Allí lo presenta como un «maestro de estrategia» llegado a Atenas.

⁸ Colonia ateniense, en cuanto a su gobierno, y panhelénica, en cuanto a su composición, establecida a instancias de Pericles en Magna Grecia, muy cerca de Síbaris, hacia 444/443. Hipódamo de Mileto diseñó su planta y Protágoras se ocupó de sus leyes. Heródoto, primero, y Lisias, después, participaron en la colonización. Fue centro importantísimo de irradiación cultural, pero los obstáculos mayores a su definitiva grandeza fueron la heterogeneidad de la población —que provocó diver revueltas— y sus luchas con las ciudades vecinas. *Cf.* V. Ehrenberg, «The Foundation of Thuri», *American Journal of Philology* 69 (1948), págs. 149-170 (= *Polis und Imperium*, Zurich, 1965, págs. 298 y sigs.). *Cf.*, también, N. Santos Yanguas-M. Picazo, *La colonización griega*, Madrid, 1980, págs. 172-173 y 329, con las referencias bibliográficas allí indicadas.

⁹ El proceder de los extranjeros, cuyo saber precisa más adelante denominándolo «erística», lo asimila Platón, despectivamente, a un tipo brutal de combate gímico, el pancraccio, que era una combinación de pugilato y lucha en el que toda clase de golpes estaban permitidos, y donde lo único que se prohibía era hundir los dedos en la nariz o en los ojos del adversario. R. Robinson señala que así como es en Platón «la apropiada imagen para la dialéctica el camino o la búsqueda, lo es para la erística la lucha» (*Plato's Earlier Dialectic*, 2.^a ed., Oxford, 1962, pág. 85).

¹⁰ Región situada al noroeste de Grecia, frente a la isla de Léucade. Nada se sabe acerca de estos hermanos que menciona Sócrates.

¹¹ Juego de palabras intraducible entre «vencer a todos» (*pánlon kratéin*) y pancraccio (*pankrátion*).

¹² Figura oscura, al parecer ya ridiculizada en la comedia por Frinico y por Amipsias. A él alude también Sócrates como maestro de música en *Menéxeno*, 235e. Más adelante lo vuelve a mencionar en este diálogo, en 295d.

13 La expresión «la consabida señal demónica», con la que se alude a lo que corrientemente se ha denominado el «genio, «daimon» o «demonio» socrático, es coincidente con la que aparece en *Fedro*, 242b y en *Téages*, 129b8. De la comparación de los pasajes principales en los que Platón alude explícitamente a la cuestión (*Apología de Sócrates*, 31c-d y 40a-c, *Eutifrón*, 3b *República*, 496c3-5, *Teeteto*, 151a3-5, *Alcibíades*, 1034-6) puede desprenderse: 1) que Sócrates reconoce en sí la presencia de algo que evita nombrar en forma sustantiva y prefiere, en cambio, calificar como divino (*theîon*) o demónico (*daimónion*); 2) que semejante «algo» actúa como una señal que suele manifestarse a la manera de una voz, pero no física, sino únicamente audible para el «oído del alma»; 3) que esa voz le es familiar; 4) que aparece imprevisible y súbitamente; 5) que tiene carácter imperativo; 6) que nunca es arbitraria (al obedecerla, Sócrates advierte lo fundado y valioso de su aparición); 7) que se manifiesta en todo tipo de circunstancias, importantes (su no injerencia activa en política) como triviales (este encuentro con los extranjeros); 8) que Sócrates le presta tanto o mayor cuidado que a los sueños y a los oráculos. Lejos, pues, de ser la voz de la conciencia moral, el testimonio de un dios particular, o una forma interior y personal que podía revestir para él la Providencia, no es sino la constatación humana de la presencia de un trasfondo suprahumano, tan divino como insondable, y al cual todo verdadero filósofo, como Sócrates, debe ser capaz de abrirse, cual si reconociera que su enseñanza «si parfaitement rationnel, est suspendu à quelque chose qui semble dépasser la pure raison» (H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 33.^a ed., París, 1941, pág. 60). Por último, dentro del contexto de nuestro diálogo, conviene tener presente lo que señala bien P. Friedlaender: «Lo demónico en Sócrates —dice— determina primariamente su misión educativa. No se trata simplemente de una notable peculiaridad propia de una determinada persona, sino de algo que es parte integral de un gran maestro. En tanto que influencia extralógica, asegura que la educación se desarrolle en el ámbito del *lógos* y no se convierta en un ejercicio puramente racional, haciendo posible así una conexión con ese elemento de misterio que está ausente de la enseñanza sofística. De manera que Platón lo ha considerado como algo que forma parte de lo normal, no como algo anormal». (*Platon*, 2.^a ed., Berlín, 1954, vol. I, pág. 38).

14 Vid. nota 1 a *Protágoras*.

15 Es, posiblemente, algo mayor que Clinias y también primo de Menéxeno. Aparece en *Lisis*, 203a y 206d-e y está presente en la muerte de Sócrates (*Fedón*, 59b9).

16 Demo del Ática, ubicado al este de Atenas, y al cual pertenecía también Demóstenes.

17 Cf. 271b.

18 Vid. nota 25 a *Protágoras*.

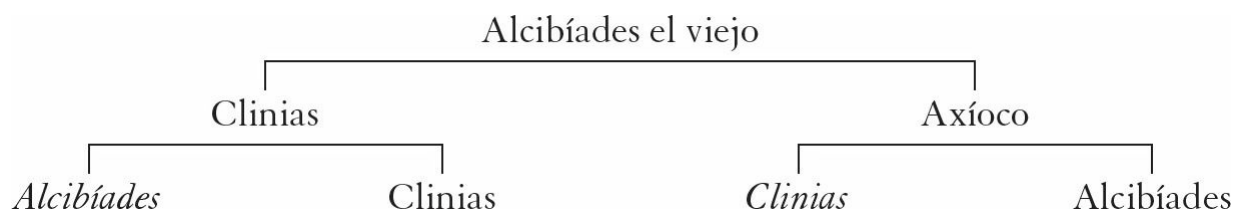
19 Expresión usada para rogar a los dioses perdón por alguna culpa (cf. *Fedro*, 257a). Son frecuentes las invocaciones a los extranjeros, tratándolos irónicamente como dioses a lo largo del diálogo.

20 El énfasis que pone Sócrates en la virtud como adquisición más valiosa que la de todo el imperio persa, trae a colación lo que decía Demócrito: prefería «encontrar una sola explicación causal que llegar a ser amo del reino de los persas» (frag. 118, Diels-Kranz = 951, *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Biblioteca Clásica Gredos).

21 Tal como aparece indicado en 273b, la disposición en que estaban sentados es la siguiente: Sócrates tenía a su derecha a Clinias, y éste, también a su derecha, a Eutidemo. Dionisodoro estaba a la izquierda de Sócrates. (Para una escena similar a ésta, vid. *Lisis*, 206e-207b.)

22 Tomada aquí en su significado etimológico: amor al saber. De la misma manera aparece también más adelante (282d y 288d). Cf. nota 61 a *Protágoras*.

23 El diagrama permitirá una ubicación más precisa de los vínculos familiares



Todos son miembros de una poderosa y aristocrática familia ateniense: la de los eupátridas. Alcibiades figura en varios diálogos platónicos (*Alcibiades primero*, *Banquete* y *Protágoras*). Clinias y su padre Axíoco son los interlocutores del diálogo seudoplatónico titulado, precisamente, *Axíoco*. (Cf. nota 2.)

24 La pregunta tiene que ver, tanto con la profesión que los sofistas indicaron antes, cuanto con su capacidad para persuadir y enseñar la virtud.

25 Se trata —aquí y en lo sucesivo— de enunciados contradictorios, por lo tanto recíprocamente excluyentes. Es un típico proceder de los erísticos.

26 Ello sucede, naturalmente, en toda pregunta de ese tipo que contenga por lo menos un término equívoco.

27 El gramatista era quien enseñaba a leer y escribir, suministrando los primeros rudimentos de cálculo. Con el citarista y el pedotriba, que se ocupaba de la gimnasia y los juegos deportivos, conformaba el grupo de maestros que tenía a su cargo la educación elemental de los niños atenienses de la época de Pericles.

28 Sócrates explica más adelante (277e-278b) este razonamiento sobre la base de lo equivoco del término griego *manthánein*, que puede significar tanto «aprender» como «comprender». Hay, sin embargo, en el pasaje otras ambigüedades más, no mencionadas expresamente por Sócrates, con el empleo del término *sophós* (el que sabe) y *amathés* (el que ignora). El primero puede significar tanto «informado» como «capaz de aprender», «inteligente»; el segundo, los «no informado» como «reacio a aprender», «tonto». Así, en estas líneas, puede observarse cómo se desplaza, en un caso, el significado de «comprender» a «aprender» y, en el otro, de «inteligente» a «informado».

29 Al tratar Aristóteles en *Sobre las refutaciones sofísticas* (I, 4) las falacias que dependen del lenguaje usado —las falacias lingüísticas—, coloca entre las primeras de ellas las que derivan de la homonimia o equivocidad, y dice así: «A la homonimia pertenecen argumentos tales como los siguientes: ‘aprenden los que conocen’, puesto que las cosas que se dictan las comprenden los gramáticos. En efecto, *manthánein* es un término homónimo y significa tanto ‘comprender’ valiéndose del conocimiento como ‘adquirir’ el conocimiento». Más adelante, al hablar de la aparente solución de los sofismas, agrega: «Si uno no hace dos preguntas en una, no se produce la falacia que depende de la homonimia [...]. Si un hombre indica más cosas que una, se han hecho más preguntas que una. De modo que si no es correcto exigir que a dos preguntas se dé una respuesta única, es evidente que no conviene dar una respuesta simple a ninguna pregunta equívoca, ni aun en el caso de que el predicado sea verdadero para todos los sujetos». Nos hallaríamos, si no, como sucede en el diálogo, frente a una *fallacia plurium interrogationum*.

30 El particular giro de los danzarines está expresado en la pregunta con el doble empleo de las palabras «aprenden/aprenden... conocen/conocen».

31 De 277a6-b1 existen algunas dificultades textuales menores. En la traducción no incluyo la negación que agrega Coislin —y que sigue Burnet—, y traduzco la otra negación de 278a8, tal como lo señala Stallbaum. (Cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon, Beilagen und Textkritik*, 2ª ed., Berlín, 1962 [= 1920), pág. 369.) Introduzco, además, una pequeña modificación en la acentuación de una partícula, con lo que parece que las líneas adquieren mejor sentido.

32 A la falacia anterior, los extranjeros agregan otra, la conocida tradicionalmente como *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* y que «ocurre cuando lo que se predica en parte es tomado como si fuera predicado en forma absoluta» (Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofísticas*, 166b38-39) como, por ejemplo, «conocer las letras del alfabeto» a «conocer» lisa y llanamente.

33 La imagen de la lucha corporal, y aun la de la destreza en apropiarse de la palabra como si fuese una pelota (276c y 277b) se continúa aquí con la comparación de que el atleta sólo podía considerarse vencedor, si había derribado tres veces a su adversario (cf. *República*, 583b2 y *Fedro*, 256b). El primer «asalto» comprende desde 275d2 hasta 276c7; el segundo, desde 276d7 hasta 277c7.

34 Los ritos coribánticos provenían de los cultos de la diosa Cíbele, de origen frigio. Hicieron propias las funciones curativas de la diosa y, gradualmente, adquirieron una existencia independiente. Estos ritos comportaban movimientos que eran una combinación de frenéticas danzas, saltos y melodías producidas por flautas, que adquiriría un singular carácter subyugante. En la ceremonia que precede a la iniciación, los coribantes

rodean al neófito, colocado en un trono, y danzan a su alrededor (*vid.* I. M. Linforth, «The Corybantic Rites in Plato», *University of California Publications in Classical Philology*, vol. 13, 5 (1946), especialmente págs. 124 y sigs., donde se examina este pasaje de *Eutidemo*).

35 El correlativo «en segundo lugar» aparecerá más adelante, en 278c3, cuando se pasa a otra cuestión: el lado «serio» del saber de los extranjeros.

36 Famoso sofista, natural de Ceos, algo mayor que Sócrates y más joven que Protágoras, cuya «especialidad era la precisión en el uso del lenguaje y la cuidadosa distinción de los significados de las palabras comúnmente consideradas sinónimos» (W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1988, vol. III, pág. 220), a la que también se refiere Platón, empleando la misma expresión que aparece aquí (*onómaton orthótes*), en *Crátilo*, 384b. Sus concepciones éticas son también importantes y nada desdeñables (*vid.* Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 21-34). Sócrates se consideraba su discípulo, mezclando ironía y seriedad en la afirmación. Pero la mejor presentación platónica de la modalidad de Pródico, puede verse en *Protágoras*, 337a-c.

37 Un ejemplo puede encontrarse más adelante, en 305c.

38 *Manthánein* se puede predicar tanto del que sabe (entonces, es «comprender»), como del que no sabe (entonces, es «aprender»).

39 La expresión griega «*eu práttein*» significa no sólo «hallarse bien», es decir, «tener fortuna» o «éxito», sino también «obrar bien», o sea, rectamente. De este último procede el significado de «ser feliz» o «dichoso». Pero esta ambigüedad, sin embargo, no ha de afectar—como sucedió antes— la validez de los argumentos que siguen.

40 El *Protréptico* de Jámblico transcribe, sin mencionar la fuente, toda la argumentación que va desde el comienzo de este párrafo (278e4) hasta 282d2. Las 144 líneas se reducen, sin embargo, en Jámblico, a 58 (24.22-26.24, ed. de H. Pistelli, Leipzig, 1888), porque este último —o la fuente intermedia de donde pudo haberlo tomado, tal vez el *Protréptico* de Aristóteles— omite las respuestas de Clinias, los detalles de la conversación y suprime las ejemplificaciones, limitándose a reproducir literalmente sólo los argumentos y sus conclusiones. I. Düring, *Aristotle's Protrepticus: An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, 1961, piensa que justamente este pasaje de *Eutidemo* «constituye el primer ejemplo que ha llegado hasta nosotros de un típico protréptico» (pág. 19), que sirvió, además, «como modelo general de todo protréptico» (pág. 180).

41 Esta serie inicial de cuatro bienes aparece en *Leyes*, 631c2-4 y en *Menón*, 87e. Reducida a tres, en *Gorgias* (451) y también en *Leyes*, 661a6-7. El orden, empero, no es el mismo que el dado en *Eutidemo*: en todos esos casos mencionados, la salud aparece en primer término y la riqueza en último.

42 Platón emplea de nuevo aquí, en forma deliberada, como ya lo hizo antes con *eu práttein*, una expresión inicialmente ambigua, pero sin que ello afecte la argumentación, puesto que su contenido es inmediatamente precisado. *Eutukhía* tiene en griego tanto el significado corriente de concurrencia accidental de circunstancias favorables —es decir «buena suerte»—, cuando el menos común de «éxito» resultante de la acertada elección de medios para alcanzar un fin.

43 Cauto reparo platónico acerca del valor general de una conclusión lograda sólo inductivamente a través de los casos mencionados.

44 En 279a3.

45 *Eudaimoneîn*, introducido aquí por primera vez en el diálogo, aparece como sinónimo de *eu práttein*, particularmente en el sentido fuerte que Sócrates asigna a este último. Conviene advertir que Sócrates exhibe deliberadamente cierta libertad en el empleo de los sinónimos. Le importa con ello destacar su preocupación por lo que las palabras significan —siempre que no generen confusiones— más que por las sutilezas a que puede dar lugar el uso inadecuado de los términos.

46 Estas palabras, que figuran en los códices, las omite Jámblico. C. Badham (*Euthydemus et Laches*, Jena, 1865) las atetiza, como lo hacen después otros editores. En efecto, en la argumentación que sigue no se trata de una antítesis entre «tener cabeza» y «no tener cabeza», sino sólo entre «muchas cosas» y «poco».

47 Deliberadamente juega aquí Sócrates, a la manera sofística ya ejemplificada antes, con el doble

significado de la expresión *kazôs prâtein*, que es hacer mal, ya sea por hacer daño o por fracasar. La argumentación no se resiente por la ambigüedad ni se apoya en ella.

48 «Felices» reemplaza aquí a «ser dichosos» (cf. 278e4 y sigs.).

49 Es asunto que, como se sabe, se trata en *Protágoras* y en *Menón*.

50 La contraposición entre «reglas del arte» y con «simpleza», es decir, «no profesional» (cf. 278d5) es irónica, mientras «embarazoso y algo difuso» aluden a la dialéctica socrática, que exige una marcha lenta y prolija para lograr su propósito.

51 Cf. 275a9-10.

52 La falacia consiste, por un lado, en que se pasa de «no ser algo particular» (ignorante) a «no ser en forma absoluta», es decir, confusión de lo relativo con lo absoluto (vid. nota 32); por otro lado, en el cambio de significado del verbo «ser», que es usado como cópula junto a «ignorante» y, luego, en forma independiente con significado existencial.

53 La falacia se apoya tanto en la ambigüedad de la expresión *légein ti*, que significa «decir de algo» como «decir algo», cuanto en *ta ónta*, que puede corresponder a «lo que es» y «a lo que es verdadero» (sus negaciones, respectivamente, a «lo que no es» y a «lo que es falso»). Proclo, en el *Comentario al «Crátilo» de Platón* (37, ed. de G. Pasquali, Leipzig, 1908) resume bien la posición: «Todo enunciado es verdadero, porque el que dice, dice algo (*légei ti*); el que dice algo, dice lo que es (*to ón*), y quien dice lo que es, dice verdad». Allí Proclo, como lo había hecho Aristóteles antes, atribuye esta tesis a Antístenes; sin embargo, Platón la remonta al círculo de Protágoras. De todos modos, la argumentación se hace aquí más densa y técnica, y tiene, indudablemente, un fuerte contenido eleata.

54 Lo que afirmó Dionisodoro en 283d4-5.

55 La expresión griega puede significar tanto «decir o hablar incorrectamente» (así la entiende Dionisodoro), como «decir o hablar mal de» (así la entiende Ctesipo).

56 «Insípido». El término griego —que se opone al que acaba de emplear Eutidemo—, es intencionadamente injurioso.

57 Expresión proverbial. Entre los carios se reclutaron tantos mercenarios y esclavos y tanta mano de obra para los oficios más despreciados, que sus vidas eran poco estimadas.

58 Cólquida es la región del extremo este del mar Negro, al sur de los montes caucásicos, de donde era originaria Medea. Según la leyenda, al regresar Medea a Yolco —ciudad de la Magnesia tesalia—, después de devolver la juventud a Esón, el padre de su esposo Jasón, convirtiéndolo en un mancebo floreciente, mediante sus artilugios de cocción con hierbas mágicas, «fue al palacio de Pelias y persuadió a las hijas que despedazaran y cocieran a su padre, prometiéndoles volverlo a la juventud con sus brebajes» (Apolodoro, I, 9, 27). Pero Medea, vengativamente, no empleó en esa ocasión sus artificios mágicos y Pelias no volvió a la vida. La ironía al establecer la vinculación con Dionisodoro es manifiesta: se pone Sócrates en sus manos, pero ¿querrá o sabrá Dionisodoro, después, cumplir los ritos metamorfoseadores? Dos obras perdidas, una de Sófocles (*Los envenenadores*) y otra de Eurípides (*Los peliades*) se ocupaban del tema.

59 Joven frigio que se atrevió a desafiar a Apolo en música. Vencido por éste, Apolo colgó a Marsias de un alto pino y lo hizo perecer despellejándolo. Cuenta Heródoto, VII, 26 que en Celene —ciudad frigia— se veía colgada en forma de odre la piel de Marsias.

60 Aristóteles (*Metafísica*, 1024b32 y *Tópicos*, 104b20) atribuye a Antístenes la tesis de que «no es posible contradecir».

61 En la lectura sigo parte de la conjetura de Badham y lo sugerido por Wilamowitz-Möllendorff.

62 Platón nunca menciona a Antístenes (excepto en la circunstancial enumeración de los presentes a la muerte de Sócrates, en *Fedón*, 59b). Sin embargo, el lenguaje más preciso y técnico que emplea en estas líneas, como los tres casos con que ejemplifica la imposibilidad del contradecir, coinciden exactamente con los testimonios que Alejandro de Afrodisia nos transmite sobre Antístenes y su tesis al comentar a Aristóteles. (Vid. A. J. Festugière, «Antisthenica», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 21 [1932], págs. 345-376, reproducido ahora en *Études de philosophie grecque* [París, 1971, págs. 283-314] del mismo autor.)

⁶³ La doctrina del *homo mensura* de Protágoras también se refuta a sí misma, como lo demuestra Platón en *Teeteto*, 171a-c. Cuenta Diógenes Laercio, III 35 que «deseando Antístenes leer en público uno de sus escritos, invitó a Platón a intervenir. Al preguntarle éste sobre qué iba a leer, Antístenes le contestó que sobre la imposibilidad de la contradicción. Platón preguntó: “¿Cómo puedes escribir sobre eso?”, mostrándole que el argumento era contradictorio».

⁶⁴ En ésta y en las líneas anteriores, he seguido el texto establecido por E. des Places, «Euthydème, 286e5-8», *Mélanges*, Émile Boissacq, Bruselas, 1937, págs. 313-316 que responde más fielmente a la tradición manuscrita.

⁶⁵ Cf. 273d11-12.

⁶⁶ «Eres un Cronos» dice el texto. Era una expresión proverbial para indicar algo perteneciente a una época ya pasada.

⁶⁷ Cf. 272b10 y 273e4-5.

⁶⁸ Dionisodoro no quiere continuar la comprometedor discusión sobre «no saber qué hacer», que equivale a «no poder refutar» y busca desplazar sobre el término *noéin*, que puede corresponder tanto a «significar», «tener sentido» (así la empleará Sócrates), como «comprender», «concebir» (así la usará Dionisodoro).

⁶⁹ Cf. 286c4-5.

⁷⁰ Cf. 277d5 y sigs.

⁷¹ Proteo era una divinidad marina, conocedora del porvenir, pero que se resistía a comunicar su saber a los hombres, transfigurándose en león, dragón, pantera, jabalí, etc.

⁷² Menelao logra interrogar a Proteo (*vid. Odisea*, IV, 465 y sigs.).

⁷³ Cf. 282e5-6.

⁷⁴ Los griegos conocían a los encantadores de serpientes (*cf. República*, 358b3).

⁷⁵ Cf. *Protágoras*, 315a, para la vinculación del arte de componer discursos con el de los encantamientos.

⁷⁶ Es decir, no produce el objeto, que era uno de los requisitos del conocimiento buscado (*cf. 289b6-7*).

⁷⁷ No designa aquí, como en *Menón*, 75d al que sabe conducir hábilmente una discusión, sino que tiene el significado platónico fuerte de filósofo, el que es capaz de aprehender los principios (*cf. República*, 533b y sigs.).

⁷⁸ La cría de codornices para someterlas a competencias entre ellas se había vuelto entonces, en Atenas, casi una verdadera manía (*cf. Leyes*, 789b-c y *Alcibiades*, I, 120a).

⁷⁹ Alguna divinidad o daimon. Cf. *Sofista*, 216b4.

⁸⁰ Cf. *Político*, 259b1 y sigs.

⁸¹ Posible alusión a Protágoras. Cf. *Protágoras*, 318e5 y sigs.

⁸² *Los siete contra Tebas*, vv. 2 y 760-1.

⁸³ Se desprende, pues, que Critón poseía o, por lo menos, trabajaba campos. Más adelante se habla de sus negocios (304c).

⁸⁴ Cual si fuese una transmisión de bondad de los unos a los otros como resultado de la política.

⁸⁵ Dicho que se aplicaba a todo tipo de vana repetición. Un escolio al diálogo (G. CH. Greene, *Scholia Platonica*, American Philological Association, 1938, pág. 123) explica su origen en la incansable reiteración de la frase por parte de cierto embajador de Corinto enviado a Megara.

⁸⁶ Los Dioscuros, Cástor y Pólux, eran divinidades protectoras invocadas, particularmente, por los marinos en momentos de peligro.

⁸⁷ La falacia que se prepara aquí está basada en el equívoco establecido por Eutidemo entre una noción relativa y otra absoluta; el desplazamiento significativo se da entre «conocer algo» y «alguien que conoce. o «conocedor» (entendiendo que conoce todo). Para el resto del argumento, *vid. nota 32*.

⁸⁸ Es decir, al conocimiento. Advértase que ésta es una formulación muy precisa del principio de no

contradicción. (Compárese con *República*, 436b8-437a9.)

- 89 El núcleo del proverbio es *kalá pánta* «todas las cosas son hermosas».
- 90 Expresión homérica (*Iliada*, VIII, 281).
- 91 Los dos sofistas eran viejos (*cf.* 272b9) y sus dientes, seguramente, no muy numerosos.
- 92 Siempre evitaban los extranjeros salir de un plano puramente verbal.
- 93 Expresión homérica (*Iliada*, XIII, 337).
- 94 Para estos ejercicios de acrobacia, véase Jenofonte, *Banquete*, II, 11 y VII, 2-3.
- 95 *Cf.* 272c4.
- 96 Los «agregados» o precisiones que intercala Sócrates son, justamente, aquellos que hacen evidente la falacia.
- 97 El sofisma se basa en el significado de «todo» (= «todas las cosas», *pánta*). Sócrates aclara que por «todo» entiende *todas las que conoce*; Eutidemo presupone, en cambio, *todo lo que es posible conocer*. Frente a los reparos de Sócrates, recurre a la fórmula «serías capaz de conocer la totalidad (*ápanta*)», para buscar el mismo equívoco.
- 98 El sofisma se reduce a las siguientes proposiciones: no se puede conocer la totalidad (como un todo global) sin conocer todo (como pluralidad de partes). Sócrates, al contestar negativamente la pregunta anterior, admite conocer la totalidad y, por lo tanto, conoce también las partes, o sea, todo.
- 99 Es decir: del argumentar de Eutidemo depende que Sócrates conozca. Debe señalarse, además, que las palabras aquí pronunciadas por Eutidemo son las que más se aproximan a la tesis que Platón atribuye a Eutidemo —suponemos que se trata de la misma persona (*vid.* nota 6)— en el *Crátilo*, 386d3 y sigs. La tesis, que no figura en nuestro diálogo, es la siguiente: «todas las cosas se corresponden con todas las cosas siempre y a la vez».
- 100 Alusión al proverbio «ni el mismo Heracles puede contra dos» (*cf.* *Fedón*, 89c).
- 101 En el segundo de los trabajos de Heracles, «un cangrejo enorme ayudó a la Hidra mordiendo el pie de Heracles. Por eso lo mató y llamó en su ayuda a Yólao... quien quemó las raíces de las cabezas con los tizones impidiendo que resurgieran» (Apolodoro, II, 5).
- 102 Se refiere al reciente regreso a Atenas de los extranjeros (*cf.* 271b-c y 272b).
- 103 Dionisodoro estaba sentado a la izquierda de Sócrates (*cf.* 271b6 y nota 21), de modo que él sería el cangrejo y Eutidemo, la Hidra.
- 104 Podría tratarse de una alusión a Ctesipo, pero no es seguro.
- 105 Fenáreta (*cf.* *Teeteto*, 149a2).
- 106 El sofisma que se prepara considera «padre» no como un atributo que pueda corresponder a una pluralidad de individuos, sino como característica de un solo individuo. El esquema es: Queredemo no es Sofronisco; Sofronisco es padre; por lo tanto, Queredemo no es padre.
- 107 «Ser lo mismo que una piedra» o «vivir como una piedra» significa carecer de sensibilidad (*cf.* *Gorgias*, 494a). La expresión figuraba en un popular sofisma cuya premisa inicial era: «El hombre no es una piedra» y su conclusión: «El hombre es un perro (o un buey)». Su desarrollo está en Diógenes Laercio, III, 54.
- 108 El sofisma lo explica Aristóteles (*Sobre las refutaciones sofisticas*, 166b28-36).
- 109 Comparar casos que no son similares (*cf.* Aristóteles, *Física*, 207a17-18).
- 110 La falacia es así: el perro es padre; el perro es tuyo; por lo tanto, el perro es tu padre. Es una falacia de composición. Aristóteles la clasifica como de accidente y trae a colación, entre otros, este mismo ejemplo (*Sobre las refutaciones sofisticas*, 179a26-b6). La falacia se apoya en el significado de *tu* o *tuyo*, que indican propiedad como relación sanguínea.
- 111 El eléboro —de raíz purgante y diurética— era considerado remedio eficaz contra la locura.
- 112 Probablemente, la estatua de Apolo que erigieron los griegos en Delfos después de las batallas de Artemisio y Salamina (Pausanias, X, 14, 3). Según Heródoto (VIII, 121), tenía una altura de 12 codos (= 5,32

m.).

113 Briáreo era uno de los gigantes de cien brazos que ayudó a Zeus contra los Titanes; Gerión, un monstruo de tres cuerpos cuyos bueyes robó Heracles en el décimo de sus trabajos.

114 Los escitas, según refiere Heródoto (IV, 65), utilizaban los cráneos de los enemigos para hacer copas. El equívoco en el texto se basa en la expresión «sus» o «sus propias» o «en sus» que, con respecto a la posesión de un cráneo, p. ej., puede indicar tanto algo que forma parte del propio cuerpo, como algo que no.

115 Mantengo, de esta manera, la ambigüedad del original, que lo mismo puede significar (1) «que (las cosas) pueden ver», como (2) «que son susceptibles de ser vistas», y de ahí que la falacia consista en aceptar que a un objeto inanimado le suceda (2), y pasar entonces a sostener (1), cosa que Ctesipo no admite. (Ver Aristóteles, *Sobre las refutaciones sofisticas*, 166a10.)

116 La ambigüedad, propia de la forma expresiva griega, consiste en que «callando» puede referirse tanto a quien habla como a las cosas de las que se habla.

117 «hablas callando» = hablas de cosas que callan.

118 Alusión al problema de la participación en la teoría platónica de las formas. El pasaje debe relacionarse, como apunta R. Kent-Sprague, «Parmenides' sail and Dionysodorus' ox», *Phrónesis* 12 (1967), págs. 91-98, con *Parménides* 130e5-131c11.

119 Hay un juego entre dos verbos griegos «estar presente *en* «que usa Sócrates) y «estar presente *junto a*» (que emplea Dionisodoro).

120 Posible alusión a Antístenes, que sólo admitía como verdaderos los juicios de identidad («lo bello es bello», etc.).

121 La falacia se basa también aquí en la anfibología. La expresión puede referirse tanto al sujeto como al objeto.

122 Para el origen del proverbio, *vid.* Estrabón, XIV, 1, 28.

123 Alusión irónica a 296d4-5 (*vid.* nota 99).

124 Imitación de una fórmula corriente usada para invocar a la divinidad.

125 «Patrio», calificando a Zeus, puede significar tanto «padre de la raza» (así lo entiende Sócrates), como «protector de los ancestros» (y así lo entienden los atenienses al invocarlo).

126 Ion es hijo de Apolo y de Créusa (*vid.* Eurípides, *Ion*, 64-75).

127 La palabra *zōon*, ya aparecida poco antes, significa tanto «animal» como «ser viviente».

128 La erística (*cf.* 272c y sigs.).

129 O sea, que es imposible agregar un predicado a un sujeto.

130 *Olímpicas*, I, 1.

131 Se ha pensado (Spengel, Raeder, Gifford y Méridier) que se trata de Isócrates —a quien Platón sólo nombra en *Fedro*, 278e9-10 y 279b3 y en la *Carta XIII* (360c4), si es auténtica—; sin embargo, es muy posible que este personaje anónimo represente «a la mayoría, que no sabe distinguir entre dialéctica y erística», y que constituya ese tipo de influyente hombre de política que ocupa un lugar intermedio entre el filósofo y el político —como Ánito en *Menón*—, aunque se crea filósofo (P. Friedlaender, *Plato*, vol. II: *The Dialogues. First Period*, trad. ingl., Princeton, 1964, pág. 194), o que se ubica, en cuanto a sus intereses especulativos, en una posición equidistante de la retórica gorgiana y del uso de la lógica antisténico-erística aquí exhibida, sin llegar, empero, a reconocer ni acceder a la filosofía, tal como la entiende Sócrates (F. Adorno, *Eutidemo* [en *Platone, Opere complete*, Bari, 1980], vol. V, pág. 62, nota 147).

132 Para esta traducción, he seguido las indicaciones de P. Shorey, «Plato, *Euthydemus*, 304e», *Classical Philology* 22 (1922), págs. 261-262. El estilo servía al que escuchaba el diálogo platónico para identificar eventualmente al anónimo personaje.

MENÓN
Traducción y notas de
FRANCISCO JOSÉ OLIVIERI

NOTA DE TRADUCCIÓN

Se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet en *Platonis Opera*, Oxford, 1903 (reimpresión, 1957), pero teniendo a la vista tanto la anterior edición crítica de E. S. Thompson, *The Meno of Plato*, Cambridge, 1901 (reimpresión, 1961), como las posteriores ediciones de A. Croiset, en *Platon, Oeuvres Complètes*, vol. III, 2.^a parte, París, 1923, A. Ruiz de Elvira, *Platón, Menón*, Madrid, 1958 (reimpresión, 1970), y R. S. Bluck, *Plato's Meno*, Cambridge, 1961. Se han utilizado, asimismo, los siguientes artículos de W. J. Verdenius, «Notes on Plato's Meno» y «Further notes on Plato's Meno», publicados ambos en *Mnemosyne* 10 (1975), págs. 289-299, y 17 (1964), págs. 261-280, respectivamente.

MENÓN, SÓCRATES, SERVIDOR DE MENÓN, ÁNITO

MENÓN —Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no [70a] es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?

SÓCRATES —¡Ah... Menón! Antes eran los tesalios famosos entre los griegos tanto por su destreza en la equitación como por su riqueza; [b] pero ahora, por lo que me parece, lo son también por su saber, especialmente los conciudadanos de tu amigo Aristipo,¹ los de Larisa. Pero esto se lo debéis a Gorgias: porque al llegar a vuestra ciudad conquistó, por su saber, la admiración de los principales de los Alévadas² —entre los que está tu enamorado Aristipo— y la de los demás tesalios. Y, en particular, os ha inculcado este hábito de responder, si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de [c] quien sabe, precisamente como él mismo lo hace, ofreciéndose a que cualquier griego que quiera lo interroge sobre cualquier cosa, sin que haya nadie a quien no dé respuesta.³ En cambio, aquí,⁴ querido Menón, ha sucedido lo contrario. Se ha producido como una sequedad del saber y se corre el riesgo de que haya emigrado de estos lugares hacia los vuestros. Sólo sé, en fin, que si quieres hacer una pregunta [71a] semejante a alguno de los de aquí, no habrá nadie que no se ría y te conteste: «Forastero, por lo visto me consideras un ser dichoso —que conoce, en efecto, que la virtud es enseñable o que se da de alguna otra manera—; en cambio, yo tan lejos estoy de conocer si es enseñable o no, que ni siquiera conozco qué es en sí la virtud».

[b] »También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es?⁵ ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible?

MEN. —A mí no, por cierto. Pero tú, Sócrates, ¿no conoces en verdad [c] qué es la virtud? ¿Es esto lo que tendremos que referir de ti también en mi patria?

SÓC. —Y no sólo eso, amigo, sino que aún no creo haber encontrado tampoco alguien que la conozca.

MEN. —¿Cómo? ¿No encontraste a Gorgias cuando estuvo él aquí?⁶

SÓC. —Sí.

MEN. —¿Y te parecía entonces que no lo conocía?

SÓC. —No me acuerdo bien, Menón, y no te puedo decir en este momento qué me parecía entonces. Es posible que él lo conociera, y [d] que tú sepas lo que decía. En ese caso, hazme recordar qué es lo que decía. Y, si prefieres, habla por ti mismo. Seguramente eres de igual parecer que él.

MEN. —Yo, sí.

SÓC. —Dejémoslo, pues, a él, ya que, además, está ausente. Y tú mismo Menón, ¡por los dioses!, ¿qué afirmas que es la virtud? Dilo y no te rehúses, para que resulte mi

error el más feliz de los errores, si se muestra que tú y Gorgias conocéis el tema, habiendo yo sostenido que no he encontrado a nadie que lo conozca.

[e] MEN. —No hay dificultad en ello, Sócrates. En primer lugar, si quieres la virtud del hombre, es fácil decir que ésta consiste en ser capaz de manejar los asuntos del Estado,⁷ y manejándolos, hacer bien por un lado a los amigos, y mal, por el otro, a los enemigos,⁸ cuidándose uno mismo de que no le suceda nada de esto último. Si quieres, en cambio, la virtud de la mujer, no es difícil responder que es necesario que ésta administre bien la casa, conservando lo que está en su interior y siendo obediente al marido. Y otra ha de ser la virtud del niño, se trate de varón o mujer, y otra la del anciano, libre o esclavo, según prefieras. Y hay otras muchas virtudes, de manera que no existe problema en decir qué es la virtud. En [72a] efecto, según cada una de nuestras ocupaciones y edades, en relación con cada una de nuestras funciones, se presenta a nosotros la virtud, de la misma manera que creo, Sócrates, se presenta también el vicio.

SÓC. —Parece que he tenido mucha suerte, Menón, pues buscando una sola virtud he hallado que tienes todo un enjambre de virtudes en ti para ofrecer. Y, a propósito de esta imagen del enjambre, Menón, si al preguntarte yo qué es una abeja, cuál es su naturaleza,⁹ me dijeras que [b] son muchas y de todo tipo, qué me contestarías si yo continuara preguntándote: «¿Afirmas acaso que es por ser abejas por lo que son muchas, de todo tipo y diferentes entre sí? ¿O bien, en nada difieren por eso, sino por alguna otra cosa, como la belleza, el tamaño o algo por el estilo?». Dime, ¿qué contestarías si te preguntara así?

MEN. —Esto contestaría: que en nada difieren una de la otra, en tanto que abejas.

SÓC. —Y si después de eso te preguntara: «Dime, Menón, aquello precisamente en lo que en nada difieren, por lo que son todas iguales, ¿qué afirmas que es?». ¿Me podrías decir algo?

MEN. —Podría.

SÓC. —Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas [c] y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma,¹⁰ por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo? [d]

MEN. —Me parece que comprendo; pero, sin embargo, todavía no me he dado cuenta, como quisiera, de lo que me preguntas.

SÓC. —¿Te parece que es así, Menón, sólo a propósito de la virtud, que una es la del hombre, otra la que se da en la mujer, y análogamente en los otros casos, o también te parece lo mismo a propósito de la salud, el tamaño y la fuerza? ¿Te parece que una es la salud del hombre, y otra la de la mujer? ¿O no se trata, en todos los casos, de la misma forma, siempre que sea la salud, tanto se encuentre en el hombre como en cualquier otra persona?

[e] MEN. —Me parece que es la misma salud, tanto la del hombre como la de la mujer.

SÓC. —Entonces, ¿también el tamaño y la fuerza? Si una mujer es fuerte, ¿será por

la forma misma, es decir por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por «misma» entiendo esto: la fuerza, en cuanto fuerza, no difiere en nada por el hecho de encontrarse en un hombre o en una mujer. ¿O te parece que difiere en algo?

MEN. —Me parece que no.

[73a] SÓC. —Y la virtud, con respecto al ser virtud, ¿diferirá en algo por encontrarse en un niño, en un anciano, en una mujer o en un hombre?

MEN. —A mí me parece, en cierto modo, Sócrates, que esto ya no es semejante a los casos anteriores.

SÓC. —¿Por qué? ¿No decías que la virtud del hombre consiste en administrar bien el Estado, y la de la mujer, la casa?

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y es posible administrar bien el Estado, la casa o lo que fuere, no haciéndolo sensata y justamente?

[b] MEN. —En absoluto.

SÓC. —Y si administran justa y sensatamente, ¿administran por medio de la justicia y de la sensatez?

MEN. —Necesariamente.

SÓC. —Ambos, en consecuencia, tanto la mujer como el varón, necesitarán de las mismas cosas, de la justicia y de la sensatez, si pretenden ser buenos.

MEN. —Así parece.

SÓC. —¿Y el niño y el anciano? ¿Podrían, acaso, llegar a ser buenos, siendo insensatos e injustos?

MEN. —En absoluto.

SÓC. —¿Y siendo sensatos y justos?

MEN. —Sí.

SÓC. —Luego todos los hombres son buenos del mismo modo, [c] puesto que llegan a serlo poseyendo las mismas cosas.

MEN. —Parece.

SÓC. —Y, desde luego, no serían buenos del mismo modo si, en efecto, no fuera una misma la virtud.

MEN. —Desde luego que no.

SÓC. —Entonces, puesto que la virtud es la misma en todos, trata de decir y de recordar qué afirmaba Gorgias que es, y tú con él.

MEN. —Pues, ¿qué otra cosa que el ser capaz de gobernar a los hombres?, ya que buscas algo único en todos los casos. [d]

SÓC. —Eso es lo que estoy buscando, precisamente. Pero, ¿es acaso la misma virtud, Menón, la del niño y la del esclavo, es decir, ser capaz de gobernar al amo? ¿Y te parece que sigue siendo esclavo el que gobierna?

MEN. —Me parece que no, en modo alguno, Sócrates.

SÓC. —En efecto, no es probable, mi distinguido amigo; porque considera todavía esto: tú afirmas «ser capaz de gobernar». ¿No añadiremos a eso un «justamente y no de otra manera»?

MEN. —Creo que sí, porque la justicia, Sócrates, es una virtud.

SÓC. —¿Es *la* virtud, Menón, o *una* virtud? [e]

MEN. —¿Qué dices?

SÓC. —Como de cualquier otra cosa. De la redondez, supongamos, por ejemplo, yo diría que es *una* cierta figura y no simplemente que es *la* figura. Y diría así, porque hay también otras figuras.

MEN. —Y dices bien tú, porque yo también digo que no sólo existe la justicia sino también otras virtudes.

SÓC. —¿Y cuáles son éstas? Dilas. Así como yo podría decirte, si me lo pidieras, también otras figuras, dime tú también otras virtudes.

MEN. —Pues a mí me parece que la valentía es una virtud, y la sensatez, el saber, la magnificencia y muchísimas otras.

Sóc — Otra vez, Menón, nos ha sucedido lo mismo: de nuevo hemos encontrado muchas virtudes buscando una sola, aunque lo hemos hecho ahora de otra manera. Pero aquella única, que está en todas ellas, no logramos encontrarla.

MEN. —Es que, en cierto modo, aún no logro concebir, Sócrates, [b] tal como tú lo pretendes, una única virtud en todos los casos, así como lo logro en los otros ejemplos.

SÓC. —Y es natural. Pero yo pondré todo el empeño del que soy capaz para que progresems. Te das cuenta, por cierto, de que lo que sirve para un caso, sirve para todos. Si uno te preguntase lo que, hace un momento, decía: «¿Qué es la figura, Menón?», y si tú le contestaras que es la redondez, y si él te volviera a preguntar, como yo: «¿Es la redondez *la* figura o bien *una* figura?», dirías, sin duda, que es *una* figura.

MEN. —Por supuesto.

[c] SÓC. —¿Y no será porque hay además otras figuras?

MEN. —Sí.

SÓC. —Y si él te continuara preguntando cuáles, ¿se las dirías?

MEN. —Claro.

SÓC. —Y si de nuevo, ahora acerca del color, te preguntara del mismo modo, *qué es*, y al responderle tú que es blanco, el que te pregunta agregase, después de eso: «¿Es el blanco *un* color o *el* color?», ¿le contestarías tú que es *un* color, puesto que hay además otros?

MEN. —Claro.

SÓC. —Y si te pidiera que nombrases otros colores, ¿le dirías otros [d] colores que lo son tanto como el blanco lo es?

MEN. —Sí.

SÓC. —Y si, como yo, continuara el razonamiento y dijese: «Llegamos siempre a una multiplicidad, y no es el tipo de respuesta que quiero, sino que, puesto que a esa multiplicidad la designas con un único nombre —y afirmas que ninguna de ellas deja de ser figura, aunque sean también contrarias entre sí—, ¿qué es eso que incluye no menos [e] lo redondo que lo recto, y que llamas figuras, afirmando que no es menos figura lo ‘redondo’¹¹ que lo ‘recto’?». ¿O no dices así?

MEN. —En efecto.

SÓC. —Entonces, cuando dices así, ¿afirmas acaso que lo ‘redondo’ no es más redondo que lo recto y lo ‘recto’ no es más recto que lo redondo?

MEN. —Por supuesto que no, Sócrates.

SÓC. —Pero afirmas que lo ‘redondo’ no es menos figura que lo ‘recto’.

MEN. —Es verdad.

SÓC. —¿Qué es entonces eso que tiene este nombre de figura? Trata [75a] de decirlo. Si al que te pregunta de esa manera sobre la figura o el color contestas: «Pero no comprendo, hombre, lo que quieres, ni entiendo lo que dices», éste quizá se asombraría y diría: «¿No comprendes que estoy buscando lo que es lo mismo en todas esas cosas?». O tampoco, a propósito de esas cosas, podrías contestar, Menón, si alguien te preguntase: «¿Qué hay en lo ‘redondo’, lo ‘recto’, y en las otras cosas que llamas figuras, que es lo mismo en todas?». Trata de decirlo, para que te sirva, además, como ejercicio para responder sobre la virtud.

MEN. —No; dilo tú, Sócrates. [b]

SÓC. —¿Quieres que te haga el favor?

MEN. —Por cierto.

SÓC. —¿Y me contestarás tú, a tu vez, sobre la virtud?

MEN. —Yo sí.

SÓC. —Entonces pongamos todo el empeño. Vale la pena.

MEN. —¡Y mucho!

SÓC. —Pues bien, tratemos de decirte qué es la figura. Fíjate si aceptas esto: que la figura sea para nosotros aquella única cosa que acompaña siempre al color. ¿Te es suficiente, o lo prefieres de otra [c] manera? Por mi parte, me daría por satisfecho si me hablaras así acerca de la virtud.

MEN. —Pero eso es algo simple, Sócrates.

SÓC. —¿Cómo dices?

MEN. —Si entiendo, figura es, en tu explicación, aquello que acompaña siempre al color.¹² Bien. Pero si alguien afirmase que no conoce el color y tuviera así dificultades como con respecto de la figura, ¿qué crees que le habrías contestado?

SÓC. —La verdad, pienso yo. Y si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría: [d] «Ésa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme». Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión.¹³ Pero tal vez, lo más conducente a la discusión consista no sólo en contestar la verdad, sino también con palabras que quien pregunta admita conocer. [e] Yo trataré de proceder así. Dime, pues: ¿llamas a algo «fin»? Me refiero a algo como límite o extremo —y con todas estas palabras indico lo mismo—. Tal vez Pródico¹⁴ disientiría de nosotros, pero tú, por lo menos, hablas de algo como limitado y terminado. Esto es lo que quiero decir, nada complicado.

MEN. —Así hablo, y creo entender lo que dices.

[76a] SÓC. —¿Y entonces? ¿Llamas a algo «plano» y a otra cosa, a su vez,

«sólido», como se hace, por ejemplo, en los problemas geométricos?

MEN. —Así hago.

SÓC. —Entonces ya puedes comprender, a partir de eso, lo que yo entiendo por figura. De toda figura digo, en, efecto, esto: que ella es aquello que limita lo sólido, o, más brevemente, diría que la figura es el límite de un sólido.¹⁵

MEN. —Y del color, Sócrates, ¿qué dices?

SÓC. —¡Eres un desconsiderado, Menón! Sometes a un anciano a [b] que te conteste estas cuestiones y tú no quieres recordar y decir qué afirmó Gorgias que es la virtud.

MEN. —Pero no bien me hayas contestado eso, Sócrates, te lo diré.

SÓC. —Aun con los ojos vendados, Menón, cualquiera sabría, al dialogar contigo, que eres bello y que también tú tienes tus enamorados.

MEN. —¿Por qué?

SÓC. —Porque cuando hablas no haces otra cosa que mandar, como los niños consentidos, que proceden cual tiranos mientras les dura su encanto; y al mismo tiempo, habrás notado seguramente en mí que no [c] resisto a los guapos. Te daré, pues, ese gusto y te contestaré.

MEN. —Hazlo, por favor.

SÓC. —¿Quieres que te conteste a la manera de Gorgias, de modo que puedas seguirme mejor?

MEN. —Lo quiero, ¿por qué no?

SÓC. —¿No admitís vosotros, de acuerdo con Empédocles,¹⁶ que hay ciertas emanaciones de las cosas?

MEN. —Ciertamente.

SÓC. —¿Y que hay poros hacia los cuales y a través de los cuales pasan las emanaciones?

MEN. —Exacto.

SÓC. —¿Y que, de las emanaciones, algunas se adaptan a ciertos poros, mientras que otras son menores o mayores? [d]

MEN. —Eso es.

SÓC. —¿Y no es así que hay también algo que llamas vista?

MEN. —Sí.

SÓC. —A partir de esto, entonces, «comprende lo que te digo», como decía Píndaro;¹⁷ el color es una emanación de las figuras, proporcionado a la vista y, por tanto, perceptible.

MEN. —Excelente me ha parecido, Sócrates, esta respuesta que has dado.

SÓC. —Seguramente porque la he formulado de una manera a la cual estás habituado; además, creo, te has dado cuenta de que, a partir de ella, podrías también decir qué es el sonido, el olor y otras cosas similares. [e]

MEN. —Así es.

SÓC. —Es una respuesta, en efecto, de alto vuelo,¹⁸ y por eso te agrada más que la

relativa a la figura.

MEN. —A mí, sí.

SÓC. —Pero ésta no me convence, hijo de Alexidemo, sino que aquella¹⁹ es mejor. Y creo que tampoco a ti te lo parecería, si no tuvieras necesidad de partir, como me decías ayer, antes de los misterios, y pudieras quedarte y ser iniciado.²⁰

[77a] MEN. —Pues me quedaría, Sócrates, si me dijeras muchas cosas de esta índole.

SÓC. —No es empeño, desde luego, lo que me va a faltar, tanto por ti como por mí, para hablar de estas cosas. Temo, sin embargo, no ser capaz de decirte muchas como ésta. Pero, en fin, trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general,²¹ qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, como afirman los que hacen bromas de quienes siempre rompen algo, sino que, manteniéndola [b] entera e intacta, dime qué es la virtud. Los ejemplos de cómo debes proceder, tómalos de los que ya te he dado.

MEN. —Pues me parece, entonces, Sócrates, que la virtud consiste, como dice el poeta, en «gustar de lo bello y tener poder».²² Y así llamo yo virtud a esto: desear las cosas bellas y ser capaz de procurárselas.

SÓC. —¿Afirmas, por tanto, que quien desea cosas bellas desea cosas buenas?

MEN. —Ciertamente.

SÓC. —¿Como si hubiera entonces algunos que desean cosas malas y otros, en cambio, que desean cosas buenas? ¿No todos, en tu [c] opinión, mi distinguido amigo, desean cosas buenas?

MEN. —Me parece que no.

SÓC. —¿Algunos desean las malas?

MEN. —Sí.

SÓC. —Y creyendo que las malas son buenas, dices; ¿o conociendo también que son malas, sin embargo las desean?

MEN. —Ambas cosas, me parece.

SÓC. —¿De modo que te parece, Menón, que si uno conoce que las cosas malas son malas, sin embargo las desea?

MEN. —Ciertamente.

[d] SÓC. —¿Qué entiendes por «desear»? ¿Querer hacer suyo?

MEN. —Desde luego, ¿qué otra cosa?

SÓC. —¿Considerando que las cosas malas son útiles a quien las hace suyas o sabiendo que los males dañan a quien se le presentan?

MEN. —Hay quienes consideran que las cosas malas son útiles y hay también quienes saben que ellas dañan.

SÓC. —¿Y te parece también que saben que las cosas malas son malas quienes consideran que ellas son útiles?

MEN. —Me parece que no, de ningún modo.

SÓC. —Entonces es evidente que no desean las cosas malas quienes no las

reconocen como tales, sino que desean las que creían que son [e] buenas, siendo en realidad malas. De manera que quienes no las conocen como malas y creen que son buenas, evidentemente las desean como buenas, ¿o no?

MEN. —Puede que éstos sí.

SÓC. —¿Y entonces? Los que desean las cosas malas, como tú afirmas, considerando, sin embargo, que ellas dañan a quien las hace suyas, ¿saben sin duda que se van a ver dañados por ellas?

MEN. —Necesariamente.

SÓC. —¿Y no creen esos que los que reciben el daño merecen lástima en la medida en que son dañados? [78a]

MEN. —Necesariamente, también.

SÓC. —Y los que merecen lástima, ¿no son desventurados?

MEN. —Así lo creo.

SÓC. —Ahora bien, ¿hay alguien que quiera merecer lástima o ser desventurado?

MEN. —No me parece, Sócrates.

SÓC. —Luego nadie quiere,²³ Menón, las cosas malas, a no ser que quiera ser tal. Pues, ¿qué otra cosa es ser merecedor de lástima sino desear y poseer cosas malas?

MEN. —Puede que digas verdad, Sócrates, y que nadie desee las [b] cosas malas.

SÓC. —¿No afirmabas hace un momento que la virtud consiste en querer cosas buenas y poder poseerlas?

MEN. —Sí, eso afirmaba.

SÓC. —Y, dicho eso, ¿no pertenece a todos el querer, de modo que en este aspecto nadie es mejor que otros?

MEN. —Es evidente.

SÓC. —Pero es obvio que, si uno es mejor que otro, lo sería con respecto al poder.

MEN. —Bien cierto.

SÓC. —Esto es, entonces, según parece, la virtud, de acuerdo con tus palabras: una capacidad de procurarse las cosas buenas. [c]

MEN. —Es exactamente así, Sócrates, me parece, tal como lo acabas de precisar.

SÓC. —Veamos entonces también esto, y si estás en lo cierto al afirmarlo: ¿dices que la virtud consiste en ser capaces de procurarse las cosas buenas?

MEN. —Así es.

SÓC. —¿Y no llamas cosas buenas, por ejemplo, a la salud y la riqueza?

MEN. —Y también digo el poseer oro y plata, así como honores y cargos públicos.

SÓC. —¿No llamas buenas a otras cosas, sino sólo a éstas?

MEN. —No, sino sólo a todas aquellas de este tipo.

[d] SÓC. —Bien. Procurarse oro, entonces, y plata, como dice Menón, el huésped hereditario del Gran Rey,²⁴ es virtud. ¿No agregas a esa adquisición, Menón, las palabras «justa y santamente», o no hay para ti diferencia alguna, pues si alguien se procura esas cosas injustamente, tú llamas a eso también virtud?

MEN. —De ninguna manera, Sócrates.

SÓC. —¿Vicio, entonces?

MEN. —Claro que sí.

SÓC. —Es necesario, pues, según parece, que a esa adquisición se añada justicia, sensatez, santidad, o alguna otra parte de virtud; si no, [e] no será virtud, aunque proporcione cosas buenas.

MEN. —¿Cómo podría llegar a ser virtud sin ellas?

SÓC. —El no buscar oro y plata, cuando no sea justo, ni para sí ni para los demás, ¿no es acaso ésta una virtud, la no-adquisición?²⁵

MEN. —Parece.

SÓC. —Por lo tanto, la adquisición de cosas buenas no sería más virtud que su no-adquisición, sino que, como parece, será virtud si va [79a] acompañada de justicia, pero vicio, en cambio, si carece de ellas.

MEN. —Me parece que es necesariamente como dices.

SÓC. —¿No afirmábamos hace un instante que cada una de ellas —la justicia, la sensatez y las demás de este tipo— eran una parte de la virtud?

MEN. —Sí.

SÓC. —Entonces, Menón, ¿estás jugando conmigo?

MEN. —¿Por qué, Sócrates?

SÓC. —Porque habiéndote pedido hace poco que no partieras ni hicieras pedazos la virtud, y habiéndote dado ejemplos conforme a los cuales tendrías que haber contestado, no has puesto atención en ello y me dices que la virtud consiste en procurarse cosas buenas con justicia, ¡y de ésta afirmas que es una parte de la virtud! [b]

MEN. —Sí, claro.

SÓC. —Pero ¡de lo que tú admites se desprende que la virtud consiste en esto: en hacer lo que se hace con una parte de la virtud! En efecto, afirmas que la justicia es una parte de la virtud y lo mismo cada una de las otras. Digo esto, porque habiéndote pedido que me hablaras de la virtud como un todo, estás muy lejos de decir qué es; y en cambio afirmas que toda acción es virtud, siempre que se realice con una parte de la virtud, como si hubieras dicho qué es en general la virtud y yo ya la conociese, aunque tú la tengas despedazada en partes. [c] Me parece entonces necesario, mi querido Menón, que te vuelva a replantear desde el principio la misma pregunta «qué es la virtud» y si es cierto que toda acción acompañada de una parte de la virtud es virtud. Porque ése es, después de todo, el significado que tiene el decir que toda acción hecha con justicia es virtud. ¿O no te parece que haga falta repetir la misma pregunta, sino que crees que cualquiera sabe qué es una parte de la virtud, sin saber lo que es ella misma?

MEN. —Me parece que no.

SÓC. —Si recuerdas, en efecto, cuando yo te contesté hace poco sobre [d] la figura, rechazábamos ese tipo de respuesta que emplea términos que aún se están buscando y sobre los cuales no hay todavía acuerdo.²⁶

MEN. —Y hacíamos bien en rechazarlas, Sócrates.

SÓC. —Entonces, querido, no creas tampoco tú que mientras se está aún buscando qué es la virtud como un todo, podrás ponérsela en claro a alguien contestando por medio de sus partes, ni que podrás por lo demás poner en claro cualquier otra cosa con

semejante procedimiento. Es menester, pues, de nuevo, replantearse la misma pregunta: ¿qué es esa virtud de la que dices las cosas que dices? ¿O no te parecen bien mis palabras? [e]

MEN. —Me parecen perfectamente bien.

SÓC. —Responde entonces otra vez desde el principio: ¿qué afirmáis que es la virtud tú y tu amigo?

MEN. —¡Ah..., Sócrates! Había oído yo, aun antes de encontrarme contigo, que tú no haces otra cosa que problematizarte y problematizar [80a] a los demás. Y ahora, según me parece, me estás hechizando, embrujando y hasta encantando por completo, al punto que me has reducido a una madeja de confusiones. Y si se me permite hacer una pequeña broma, diría que eres parecidísimo, por tu figura como por lo demás, a ese chato pez marino, el torpedo. También él, en efecto, entorpece al que se le acerca y lo toca, y me parece que tú ahora has [b] producido en mí un resultado semejante. Pues, en verdad, estoy entorpecido de alma y de boca, y no sé qué responderte. Sin embargo, miles de veces he pronunciado innumerables discursos sobre la virtud, también delante de muchas personas, y lo he hecho bien, por lo menos así me parecía. Pero ahora, por el contrario, ni siquiera puedo decir qué es. Y me parece que has procedido bien no zarpando de aquí ni residiendo fuera: en cualquier otra ciudad, siendo extranjero y haciendo semejantes cosas, te habrían recluido por brujo.

SÓC. —Eres astuto, Menón, y por poco me hubieras engañado.

MEN. —¿Y por qué, Sócrates?

[c] SÓC. —Sé por qué motivo has hecho esa comparación conmigo.

MEN. —¿Y por cuál crees?

SÓC. —Para que yo haga otra contigo. Bien sé que a todos los bellos les place el verse comparados —les favorece, sin duda, porque bellas son, creo, también las imágenes de los bellos—; pero no haré ninguna comparación contigo. En cuanto a mí, si el torpedo, estando él entorpecido, hace al mismo tiempo que los demás se entorpezcan, entonces le asemejo; y si no es así, no. En efecto, no es que no teniendo yo problemas, problematice sin embargo a los demás,²⁷ sino que estando [d] yo totalmente problematizado, también hago que lo estén los demás. Y ahora, «qué es la virtud», tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento asemejes a quien no lo sabe. No obstante, quiero investigar contigo e indagar qué es ella.

MEN. —¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es esa que buscas, desde el momento que no la conocías?

[e] SÓC. —Comprendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento erístico que empiezas a entretejer: que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—.

MEN. —¿No te parece, Sócrates, que ese razonamiento está correctamente [81a] hecho?

SÓC. —A mí no.

MEN. —¿Podrías decir por qué?

SÓC. —Yo sí. Lo he oído, en efecto, de hombres y mujeres sabios en asuntos divinos...²⁸

MEN. —¿Y qué dicen?

SÓC. —Algo verdadero, me parece, y también bello.

MEN. —¿Y qué es, y quiénes lo dicen?

SÓC. —Los que lo dicen son aquellos sacerdotes y sacerdotisas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio. Pero también lo dicen Píndaro y muchos otros de los poetas divinamente inspirados. Y las cosas que dicen son éstas —y tú pon atención [b] si te parece que dicen verdad—: afirman, en efecto, que el alma del hombre es inmortal, y que a veces termina de vivir —lo que llaman morir—, a veces vuelve a renacer, pero no perece jamás. Y es por eso por lo que es necesario llevar la vida con la máxima santidad, porque de quienes...

Perséfone el pago de antigua condena
haya recibido, hacia el alto sol en el noveno año
el alma de ellos devuelve nuevamente,
de las que reyes ilustres [c]
y varones plenos de fuerza y en sabiduría insignes
surgirán. Y para el resto de los tiempos héroes, sin mácula
por los hombres serán llamados.²⁹

El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el [d] resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender—, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.

»No debemos, en consecuencia, dejarnos persuadir por ese argumento erístico. Nos volvería indolentes, y es propio de los débiles es [e] cuchar lo agradable; este otro, por el contrario, nos hace laboriosos e indagadores. Y porque confío en que es verdadero, quiero buscar contigo en qué consiste la virtud.

MEN. —Sí, Sócrates, pero ¿cómo es que dices eso de que no aprendemos, sino que lo que denominamos aprender es reminiscencia? ¿Podrías enseñarme que es así?

SÓC. —Ya te dije poco antes, Menón, que eres taimado; ahora preguntas [82a] si puedo enseñarte yo, que estoy afirmando que no hay enseñanza, sino reminiscencia, evidentemente para hacerme en seguida caer en contradicción conmigo mismo.

MEN. —¡No, por Zeus, Sócrates! No lo dije con esa intención, sino por costumbre. Pero, si de algún modo puedes mostrarme que en efecto es así como dices, muéstramelo.

SÓC. —Pero ¡no es fácil! Sin embargo, por ti estoy dispuesto a empeñarme. Llámame a uno de tus numerosos servidores que están aquí, [b] al que quieras, para que pueda demostrártelo con él.

MEN. —Muy bien. (*A un servidor.*) Tú, ven aquí.

SÓC. —¿Es griego y habla griego?

MEN. —Perfectamente; nació en mi casa.

SÓC. —Pon entonces atención para ver qué te parece lo que hace: si recuerda o está aprendiendo de mí.

MEN. —Así haré.

SÓC. —(*Al servidor.*) Dime entonces, muchacho, ¿conoces que una superficie cuadrada es una figura así? (*La dibuja.*)

SERVIDOR —Yo sí.

SÓC. —¿Es, pues, el cuadrado, una superficie que tiene todas estas [c] líneas iguales, que son cuatro?

SERVIDOR —Perfectamente.

SÓC. —¿No tienen también iguales éstas trazadas por el medio?³⁰

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿Y no podría una superficie como ésta ser mayor o menor?³¹

SERVIDOR —Desde luego.

SÓC. —Si este lado fuera de dos pies y este otro también de dos, ¿cuántos pies tendría el todo?³² Míralo así: si fuera por aquí de dos pies, y por allí de uno solo,³³ ¿no sería la superficie de una vez dos pies?³⁴

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —Pero puesto que es de dos pies también aquí, ¿qué otra cosa [d] que dos veces dos resulta?

SERVIDOR —Así es.

SÓC. —¿Luego resulta, ciertamente, dos veces dos pies?

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿Cuánto es entonces dos veces dos pies? Cuéntalo y dilo.

SERVIDOR —Cuatro, Sócrates.

SÓC. —¿Y podría haber otra superficie, el doble de ésta, pero con una figura similar, es decir, teniendo todas las líneas iguales como ésta?

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿Cuántos pies tendrá?

SERVIDOR —Ocho.

SÓC. —Vamos, trata ahora de decirme cuál será el largo que tendrá cada una de sus líneas. Las de ésta tienen dos pies pero ¿y las de [e] esa que es doble?

SERVIDOR —Evidentemente, Sócrates, el doble.³⁵

SÓC. —¿Ves, Menón, que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo? Y ahora

él cree saber cuál es el largo del lado del que resultará una superficie de ocho pies, ¿o no te parece?

MEN. —A mí sí.

SÓC. —Pero ¿lo sabe?

MEN. —Claro que no.

SÓC. —Pero ¿cree que es el doble de la otra?

MEN. —Sí.

SÓC. —Observa cómo él va a ir recordando en seguida, como hay, en efecto, que recordar.

»(Al servidor.) Y tú, dime: ¿afirmas que de la línea doble se forma [83a] la superficie doble? Me refiero a una superficie que no sea larga por aquí y corta por allí, sino que sea igual por todas partes, como ésta, pero el doble que ésta, de ocho pies. Fíjate si todavía te parece que resultará el doble de la línea.

SERVIDOR. —A mí sí.

SÓC. —¿No resulta ésta el doble que aquella, si agregamos desde aquí otra cosa así?

36

SERVIDOR —Por supuesto.

SÓC. —¿Y de ésta,³⁷ afirmas que resultará una superficie de ocho pies, si hay cuatro de ellas iguales?

[b] SERVIDOR —Sí.

SÓC. —Dibujemos, pues, a partir de ella, cuatro iguales.³⁸ ¿No sería ésa la superficie de ocho pies que tú afirmas?

SERVIDOR —Por supuesto.

SÓC. —Pero ¿no hay en esta superficie estos cuatro cuadrados, cada uno de los cuales es igual a ése de cuatro pies?³⁹

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿De qué tamaño resultará entonces? ¿No es cuatro veces mayor?

SERVIDOR —Desde luego.

SÓC. —¿Y es doble lo que es cuatro veces mayor?

SERVIDOR —¡No, por Zeus!

SÓC. —¿Cuántas veces entonces?

SERVIDOR —El cuádruple.

SÓC. —Entonces, de la línea doble, muchacho, no resulta una superficie [c] doble sino cuádruple.

SERVIDOR —Es verdad.

SÓC. —Y cuatro veces cuatro es dieciséis, ¿no?

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —Entonces, la superficie de ocho pies, ¿de cuál línea resulta? De ésta⁴⁰ nos ha resultado el cuádruple.

SERVIDOR —Eso digo.

SÓC. —¿Y esta cuarta parte resulta de la mitad de esta línea aquí?⁴¹

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —Bien. Pero ¿la de ocho pies no es el doble de ésta y la mitad de ésa?⁴²

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿No resultará entonces una línea mayor que ésta, pero menor que ésa,⁴³ o no? [d]

SERVIDOR —A mí me parece que sí.

SÓC. —¡Muy bien!, pues lo que a ti te parece es lo que debes contestar. Y dime: ¿esta línea no era de dos pies y ésa de cuatro?

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —Entonces es necesario que la línea de la superficie de ocho pies sea mayor que ésta, que tiene dos pies, y menor que ésa, que tiene cuatro.

SERVIDOR —Es necesario.

SÓC. —Trata de decir qué largo afirmas que tendrá. [e]

SERVIDOR —Tres pies.

SÓC. —Si ha de ser de tres pies, ¿agregamos la mitad de ésta⁴⁴ y tendrá tres pies? Porque ésos son dos pies, éste, uno; y por aquí, igualmente, dos éstos y uno éste, y así resulta la superficie que tú afirmas. (*Sócrates completa el cuadrado AZPQ.*)⁴⁵

SERVIDOR. —Sí.

SÓC. —De modo que si tiene tres por aquí y tres por allí, ¿la superficie total resulta tres veces tres pies?

SERVIDOR —Evidentemente.

SÓC. —Tres veces tres, ¿cuántos pies son?

SERVIDOR —Nueve.

SÓC. —¿Y cuántos pies tiene la superficie del doble?

SERVIDOR —Ocho.

SÓC. —Entonces, de la línea de tres pies tampoco deriva la superficie de ocho.

SERVIDOR —Desde luego que no.

SÓC. —Pero entonces, ¿de cuál? Trata de decírnoslo con exactitud. [84a] Y si no quieres hacer cálculos, muéstranosla en el dibujo.

SERVIDOR —¡Por Zeus!, Sócrates, que yo no lo sé.

SÓC. —¿Te das cuenta una vez más, Menón, de en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía cuál era la línea de la superficie de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe aún; sin embargo, creía entonces saberlo y respondía con la seguridad propia del que sabe, considerando que no había problema. Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla.

[b] MEN. —Es verdad.

SÓC. —Entonces, ¿está ahora en una mejor situación con respecto del asunto que no sabía?

MEN. —Así me parece.

SÓC. —Al problematizarlo y entorpecerlo, como hace el pez torpedo, ¿le hicimos

algún daño?

MEN. —A mí me parece que no.

SÓC. —Le hemos hecho, al contrario, un beneficio para resolver cómo es la cuestión. Ahora, en efecto, buscará de buen grado, puesto que no sabe, mientras que muchas veces antes, delante de todos, con tranquilidad, creía estar en lo cierto al hablar de la superficie [c] doble y suponía que había que partir de una superficie del doble de largo.

MEN. —Así parece.

SÓC. —¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?

MEN. —Me parece que no, Sócrates.

SÓC. —¿Ha ganado, entonces, al verse entorpecido?

MEN. —Me parece.

SÓC. —Observa ahora, arrancando de este problema, qué es lo que efectivamente va a encontrar, buscando conmigo, sin que yo haga más [d] que preguntar, y sin enseñarle. Vigila por si me pillas enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres.

»(Al servidor.) Dime entonces tú: ¿no tenemos aquí una superficie de cuatro pies?⁴⁶

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿Podemos agregarle a ésa otra igual?⁴⁷

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿Y esta tercera, igual a cada una de ésas?⁴⁸

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿No podríamos completar, además, este ángulo?⁴⁹

SERVIDOR —Por supuesto.

SÓC. —¿No resultarían entonces estas cuatro superficies iguales?

SERVIDOR —Sí. [e]

SÓC. —¿Y qué? ¿El todo éste cuántas veces es mayor que aquél?⁵⁰

SERVIDOR —Cuatro veces.

SÓC. —Pero nosotros necesitábamos que fuera doble, ¿no lo recuerdas?

SERVIDOR —Por supuesto.

SÓC. —Entonces, esta línea que va de un ángulo a otro, ¿no corta en dos cada una de estas superficies?⁵¹

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿No son cuatro estas líneas iguales que encierran esta superficie?⁵²

SERVIDOR —Lo son, en efecto.

SÓC. —Observa ahora: ¿qué tamaño tiene esta superficie?

SERVIDOR —No entiendo.

SÓC. —De éstas, que son cuatro, ¿ha cortado cada línea en su interior la mitad de cada una, o no?

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —¿Y cuántas de esas mitades hay en ésta?⁵³

SERVIDOR —Cuatro.

SÓC. —¿Y cuántas en ésa?⁵⁴

SERVIDOR —Dos.

SÓC. —¿Qué es cuatro de dos?

SERVIDOR —El doble.

[b] SÓC. —¿Y esta superficie,⁵⁵ ¿cuántos pies tiene?

SERVIDOR —Ocho pies.

SÓC. —¿De cuál línea?

SERVIDOR —De ésta.⁵⁶

SÓC. —¿De la que habíamos trazado de ángulo a ángulo en la superficie de cuatro pies?

SERVIDOR —Sí.

SÓC. —Los sofistas⁵⁷ la llaman «diagonal», y puesto que si «diagonal» es su nombre, de la diagonal se llegará a obtener, como tú dices, servidor de Menón, la superficie doble.

SERVIDOR —Por supuesto que sí, Sócrates.

SÓC. —¿Qué te parece, Menón? ¿Ha contestado él con alguna opinión que no le sea propia?

MEN. —No, con las suyas. [c]

SÓC. —Y, sin embargo, como dijimos hace poco, antes no sabía.

MEN. —Es verdad.

SÓC. —Estas opiniones, entonces, estaban en él, ¿o no?

MEN. —Sí.

SÓC. —El que no sabe, por lo tanto, acerca de las cosas que no sabe, ¿tiene opiniones verdaderas sobre eso que efectivamente no sabe?

MEN. —Parece.

SÓC. —Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier [d] otro.

MEN. —Posiblemente.

SÓC. —Entonces, ¿llegará a conocer sin que nadie le enseñe, sino sólo preguntándole, recuperando él mismo de sí mismo el conocimiento?

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y este recuperar uno el conocimiento de sí mismo, no es recordar?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —El conocimiento que ahora tiene, ¿no es cierto que o lo adquirió, acaso, alguna vez o siempre lo tuvo?

MEN. —Sí.

SÓC. —Si, pues, siempre lo tuvo, entonces siempre también ha sido un conocedor; y si, en cambio, lo adquirió alguna vez, no será por cierto en esta vida donde lo ha adquirido. ¿O le ha enseñado alguien geometría? [e] Porque éste se ha de comportar de la misma manera con cualquier geometría y con todas las demás disciplinas. ¿Hay, tal vez, alguien que le haya enseñado todo eso? Tú tendrías, naturalmente, que saberlo, puesto que nació en tu casa y en ella se ha criado.

MEN. —Sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

SÓC. —¿Tiene o no tiene esas opiniones?

MEN. —Indudablemente las tiene, Sócrates.

SÓC. —Si no las adquirió en esta vida, ¿no es ya evidente que en [86a] algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

MEN. —Parece.

SÓC. —¿Y no es ése, tal vez, el tiempo en que él no era todavía un hombre?

MEN. —Sí.

SÓC. —Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber. Es evidente, en efecto, que durante el transcurso del tiempo todo lo es y no lo es un ser humano.⁵⁸

MEN. —Parece.

[b] SÓC. —Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas —es decir, no recuerdes— te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo.

MEN. —Me parece que dices bien, Sócrates, aunque no sé por qué.

SÓC. —A mí también me parece, Menón. Aunque en lo referente a los demás aspectos, no insistiría tanto con este discurso; en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y [c] por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra.

MEN. —También esto, Sócrates, me parece que lo dices bien.

SÓC. —¿Quieres, pues, ya que estamos de acuerdo en que hay que indagar lo que uno no sabe que intentemos en común buscar qué es la virtud?

MEN. —Por supuesto. No obstante, Sócrates, yo preferiría, desde luego, examinar y escuchar lo que al principio te preguntaba, esto es: [d] si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como algo que se da a los hombres naturalmente o de algún otro modo.

SÓC. —Pues si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí, sino también sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma. Pero, desde el momento en que tú no intentas mandarte a ti mismo —sin duda para continuar siendo libre—, pero intentas gobernarme a mí, y en efecto me gobiernas, te he de consentir, pues ¿podría acaso proceder de otro modo? Parece, por lo

tanto, que hay que investigar cómo es algo que [e] todavía no sabemos qué es. Pero, no obstante, si no todo, déjame un poco de tu gobierno y concédeme que investiguemos si la virtud es enseñable o cómo es, y que lo hagamos a partir de una hipótesis.⁵⁹ Y digo «a partir de una hipótesis» tal como lo hacen frecuentemente los geómetras al investigar, cuando alguien les pregunta, supongamos, a propósito de una superficie, si, por ejemplo, es posible inscribir como un triángulo esta superficie en este círculo. Ellos contestarían así: «No sé todavía si esto es posible, pero, como una hipótesis, creo que puede [87a] ser de utilidad para el caso la siguiente: si esta superficie es tal que, al aplicarla sobre esa línea dada del círculo, le faltase una superficie igual a la que se ha aplicado,⁶⁰ me parece que se ha de seguir un resultado, y [b] si, por el contrario, es imposible que eso suceda, entonces se ha de seguir otro. Y así, pues, quiero yo hacer una hipótesis para ver qué resulta acerca de la inscripción de esta superficie en el círculo, si es posible o si no lo es». Del mismo modo, también nosotros, a propósito de la virtud, ya que ni sabemos qué es ni qué clase de cosa es, debemos, partiendo de una hipótesis, examinar si es enseñable o no, expresándonos así: ¿qué clase de cosa, de entre aquellas concernientes al alma, ha de ser la virtud para que sea enseñable o no? En primer lugar, si es algo distinto o semejante al conocimiento, ¿es enseñable o no —o, como [c] decíamos hace un momento, recordable—? Pero es indiferente que usemos cualquiera de las dos palabras; en fin, pues, ¿es enseñable? ¿O no es evidente para cualquiera que no otra cosa se enseña a los hombres sino el conocimiento?

MEN. —A mí me lo parece.

SÓC. —Si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable.

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Esto, entonces, lo hemos resuelto rápidamente: si es así, será enseñable; si no es así, no lo será.

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —En segundo lugar, entonces tenemos que investigar, por lo que parece, si la virtud es un conocimiento o es algo distinto de un conocimiento.

[d] MEN. —También a mí me parece que después de aquello hay que investigar esto.

SÓC. —¿Pero qué? ¿No decimos que la virtud es un bien, y no es ésta una hipótesis firme para nosotros?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Pero si hay, además, algún otro bien, separado del conocimiento, quizá la virtud no sería un conocimiento; en cambio, si no hay ningún bien que el conocimiento no abarque, entonces estableciendo la hipótesis de que es algo que tiene que ver con el conocimiento, procederíamos correctamente.

MEN. —Así es.

SÓC. —¿Y por la virtud somos buenos?

MEN. —Sí.

SÓC. —Y, si buenos, ¿también útiles? Pues todo lo bueno es [e] útil, ¿no?

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y la virtud es algo útil?

MEN. —Necesariamente, según lo que admitimos.

SÓC. —Investiguemos, pues, recuperándolas una por una, cuáles son las cosas que nos son útiles. La salud, decimos, la fuerza, la belleza y hasta la riqueza también. Éstas y otras por el estilo decimos que son útiles, ¿no?

MEN. —Sí.

SÓC. —Pero estas mismas cosas decimos que también, a veces, nos [88a] dañan, ¿o afirmas tú algo distinto?

MEN. —No, sino así.

SÓC. —Observa ahora, ¿qué es lo que guía a cada una de esas cosas cuando nos son útiles y qué cuando nos dañan? ¿No es cierto, acaso, que son útiles cuando hay un uso correcto y que, en cambio, dañan cuando no lo hay?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Investiguemos también las que se refieren al alma. ¿Llamas tú a algo sensatez, justicia, valor, facilidad para aprender, memoria, magnificencia, etc.?

MEN. —Yo sí.

SÓC. —Observa entonces cuáles de éstas te parece que no son un [b] conocimiento, sino algo distinto del conocimiento: ¿no es cierto que, en unos casos, dañan y, en otros, son útiles? Por ejemplo, el valor: si no fuera discernimiento⁶¹ el valor, sino una suerte de temeridad, ¿no es cierto que cuando un hombre es temerario y carece de juicio recibe daño, mientras que saca provecho, en cambio, cuando tiene juicio?

MEN. —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿sucede también de este modo con la sensatez y la facilidad para aprender: si una es aprendida y la otra ejercitada, y ambas lo son con juicio, entonces son útiles; sin juicio, dañinas?

MEN. —Seguramente.

[c] SÓC. —En suma, pues, ¿todo lo que el alma emprende y en lo que persevera, cuando el discernimiento lo guía, acaba con felicidad; si lo hace el no-discernimiento, acaba en lo contrario?

MEN. —Parece.

SÓC. —Por lo tanto, si la virtud es algo que está en el alma y que necesariamente ha de ser útil, tiene que ser discernimiento, puesto que todo lo concerniente al alma no es, en sí mismo, ni útil ni dañino, sino que, conforme vaya acompañado de discernimiento o no, resultará [d] útil o dañino. Por este argumento, pues, siendo la virtud útil, tiene que ser una forma de discernimiento.

MEN. —A mí también me lo parece.

SÓC. —Y, en efecto, con las demás cosas que hace un momento mencionábamos — la riqueza, etc.—, que, unas veces, son buenas y, otras, dañinas, ¿no sucede también que, lo mismo que con respecto al resto del alma,⁶² el discernimiento, sirviendo de guía, hace, como vimos, útiles las cosas del alma misma —mientras que el no-discernimiento [e] las hace dañinas—, del mismo modo el alma, usándolas y conduciéndolas correctamente las hace útiles, e incorrectamente, dañinas?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —¿Y correctamente guía el alma racional, e incorrectamente, la irracional?

MEN. —Así es.

SÓC. —Entonces, puede decirse así, en general: todo para el hombre depende del alma, mientras que lo que es relativo al alma misma [89a] depende del discernimiento para ser bueno; y, por lo tanto, según este razonamiento, lo útil sería discernimiento. ¿No afirmamos acaso que la virtud es útil?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Entonces concluamos ahora que la virtud es discernimiento, ya todo o parte de él.⁶³

MEN. —Me parece, Sócrates, que las cosas que has dicho están bien dichas.

SÓC. —Entonces, si esto es así, los buenos no lo han de ser por naturaleza.

MEN. —Me parece que no. [b]

SÓC. Además hubiera sucedido lo siguiente: si los buenos lo fueran por naturaleza, tendríamos que haber tenido personas que efectivamente reconocieran, de entre los jóvenes, los que son buenos por naturaleza; y nosotros, por otra parte, nos habríamos apoderado de estos últimos, conforme a las indicaciones de aquéllos, y los habríamos custodiado en la acrópolis,⁶⁴ marcándolos con mayor cuidado que al oro, para que nadie los echase a perder y pudieran, una vez alcanzada la edad conveniente, ser útiles al Estado.

MEN. —Probablemente, Sócrates.

SÓC. —Si los buenos, por tanto, no lo son por naturaleza, ¿lo llegarán a ser por aprendizaje? [c]

MEN. —Me parece que no hay ya otro remedio sino que sea así; además, es evidente, Sócrates, que es enseñable, según nuestra hipótesis de que la virtud es conocimiento.

SÓC. —Quizá, ¡por Zeus!, pero tal vez no estábamos en lo cierto al admitirla.

MEN. —Parecía, sin embargo, hace poco, que la decíamos bien.

SÓC. —Pero no tiene que parecer bien dicha sólo anteriormente, sino también ahora y después, si quiere ser válida.

MEN. —Y entonces, ¿qué? ¿Qué obstáculo encuentras y por qué [d] sospechas que la virtud pueda no ser un conocimiento?

SÓC. —Te lo diré, Menón. Sobre «que es enseñable, si es un conocimiento», no retiro mi parecer de que esté bien dicho; pero sobre «que sea un conocimiento», observa tú si no te parece verosímil sospecharlo. Dime, en efecto, si cualquier asunto fuera enseñable, y no sólo la virtud, ¿no sería necesario que de él hubiera también maestros y discípulos?

MEN. —A mí me lo parece.

SÓC. —Si, por el contrario, entonces, de algo no hay ni maestros ni [e] discípulos, ¿conjeturaríamos bien acerca de ello si supusiéramos que no es enseñable?

MEN. —Así es; pero ¿no te parece que hay maestros de virtud?

SÓC. —A menudo, por cierto, he buscado si habría tales maestros, pero, no obstante

todos mis esfuerzos, no logro encontrarlos. Y los busco, sin embargo, junto con muchos otros, sobre todo entre aquellos que creo que son expertos en el asunto... Pero ¡he aquí, Menón, que precisamente ahora, en el momento más oportuno, se ha sentado junto a nosotros Ánito! ¡Hagámoslo partícipe de nuestra búsqueda!, que [90a] procederemos bien al hacerlo. En efecto, Ánito, en primer lugar, es hijo de padre rico y hábil, Antemión,⁶⁵ que se enriqueció no por obra del azar ni de algún legado —como le acaba de suceder ahora a Ismenias de Tebas,⁶⁶ que recibió los bienes de Polícrates—,⁶⁷ sino lográndolos con su saber y su diligencia; en segundo lugar, en cuanto al resto del carácter del padre, no se ha mostrado éste nunca como un ciudadano arrogante, ni engreído, ni intratable, sino, por el contrario, como un hombre mesurado y amable; en tercer lugar, crió y educó bien a su [b] hijo, a juicio del pueblo ateniense, ya que lo eligen, en efecto, para las más altas magistraturas. Justo será, pues, buscar con personas como éstas los maestros de virtud que haya o que no haya, y cuáles son. Indaga entonces con nosotros, Ánito, conmigo y con tu huésped Menón, aquí presente, acerca de este asunto: cuáles pueden ser los maestros. Y [c] haz, por ejemplo, estas consideraciones: si quisiéramos que Menón fuese un buen médico, ¿a qué maestros lo encomendaríamos? ¿No sería a los médicos?

ÁNITO — Por supuesto.

SÓC. —Y si quisiéramos, en cambio, que fuese un buen zapatero, ¿no lo encomendaríamos a los zapateros?

ÁN. —Sí.

SÓC. —¿Y así con los demás?

ÁN. —Por supuesto.

SÓC. —Dime entonces, volviendo nuevamente sobre esto: encomendándolo a los médicos, haríamos bien si quisiéramos que fuese un [d] buen médico. Pero cuando decimos eso, ¿estamos sosteniendo lo siguiente: que encomendándolo a ellos obraríamos sensatamente si lo mandáramos mejor a los que ejercen la profesión que a los que no, a los que perciben una remuneración por este servicio y que se declaran maestros del que quiere ir a aprender? ¿No obraríamos bien si fijáramos nuestra atención en estas cosas?

ÁN. —Sí.

SÓC. —Entonces con el arte de tocar la flauta y con las demás, ¿no sucederá lo mismo? Sería mucha inconsciencia el querer que alguien [e] se haga flautista y no encomendarlo a los que prometen enseñar ese arte y percibir por ello una remuneración, y, en cambio, causar molestias a quienes ni pretenden ser maestros ni tienen un solo discípulo del saber que nosotros consideramos digno de aprender de aquel al que lo encomendamos. ¿No te parece que sería eso una gran tontería?

ÁN. —Sí, ¡por Zeus!, y también una ignorancia.

SÓC. —Dices bien. Ahora, entonces, es posible que me ayudes a [91a] deliberar y lo hagas conmigo, en común, acerca de tu huésped Menón, que está aquí. Hace rato que él me dice, Ánito, que anhela ese saber y esa virtud gracias a los cuales los hombres gobiernan bien sus casas y el Estado, se ocupan de sus progenitores y conocen la manera de acoger y apartar a ciudadanos y extranjeros, tal como es propio de un hombre de

bien. En relación, pues, con esta virtud, considera tú a quiénes habríamos [b] de encomendarlo, para que lo hiciéramos bien. ¿O es evidente, según lo que acabamos de decir, que a aquellos que prometen ser maestros de virtud y que se declaran abiertos a cualquiera de los griegos que quiera aprender, habiendo fijado y percibiendo una remuneración por ello?

ÁN. —¿Y quiénes son éstos, Sócrates?

SÓC. —Lo sabes bien tú mismo que me estoy refiriendo a los que la gente llama sofistas.⁶⁸

ÁN. —¡Por Heracles, cállate, Sócrates! Que ninguno de los míos, [c] ni mis amigos más cercanos, ni mis conocidos, conciudadanos o extranjeros, caiga en la locura de ir tras ellos y hacerse arruinar, porque evidentemente son la ruina y la perdición de quienes los frecuentan.

SÓC. —¿Qué dices Ánito? ¿Son ellos, acaso, los únicos de cuantos pretendiendo saber cómo producir algún beneficio, difieren de manera tal de los demás que, no sólo no son útiles, como los otros, cuando [d] uno se les entrega, sino que incluso también pervierten? ¿Y por semejante servicio se atreven manifiestamente a pedir dinero? Yo, por cierto, no imagino cómo podré creerte. Sé, por ejemplo, que un solo hombre, Protágoras, ha ganado más dinero con este saber que Fidias —tan famoso por las admirables obras que hacía— y otros diez escultores juntos. ¡Qué extraño lo que dices! Si los que reparan zapatos viejos y los que remiendan mantos devolvieran en peor estado del que los recibieron tanto los zapatos como los mantos, no pasarían inadvertidos [e] más de treinta días, sino que, si hiciesen eso, bien pronto se morirían de hambre. Pero he aquí que Protágoras, en cambio, sin que toda Grecia lo advirtiera, ha arruinado a quienes lo frecuentaban y los ha devuelto en peor estado que cuando los había recibido, y lo ha hecho por más de cuarenta años —ya que creo, en efecto, que murió cerca de los setenta, después de haber consagrado cuarenta al ejercicio de su arte—,⁶⁹ y en todo ese tiempo y hasta el día de hoy no ha cesado de gozar de renombre. Y no sólo Protágoras, sino muchísimos más, [92a] algunos anteriores⁷⁰ a él y otros todavía en vida.⁷¹ ¿Diremos, entonces, sobre la base de tus palabras, que ellos conscientemente engañan y arruinan a los jóvenes, o que ni ellos mismos se dan cuenta? ¿Tendremos que considerarlos tan locos precisamente a estos de los que algunos afirman que son los hombres más sabios?

ÁN. —¡Locos...! No son ellos los que lo están, Sócrates. Sí, en cambio, [b] y mucho más los jóvenes que les pagan. Y todavía más que éstos, los que se lo permiten, sus familiares, pero por encima de todos, locas son las ciudades, que les permiten la entrada y no los echan, ya sea que se trate de un extranjero que se proponga hacer algo de esto, ya de un ciudadano.

SÓC. —Pero Ánito, ¿te ha hecho daño alguno de los sofistas o qué otro motivo te lleva a ser tan duro con ellos?

ÁN. —¡Por Zeus!, yo nunca he frecuentado jamás a ninguno de ellos, ni dejaría que lo hiciese alguno de los míos.

SÓC. —Pero entonces, ¿no tienes por completo experiencia de estas personas?

ÁN. —¡Y que no la tenga!

SÓC. —¡Pero hombre bendito!, ¿cómo vas a saber si en este asunto [c] hay algo bueno o malo, si eres completamente inexperto?

ÁN. —Muy fácil: con experiencia o sin ella, sé perfectamente bien quiénes son éstos.

SÓC. —Tal vez eres un adivino, Ánito, porque me asombra, de acuerdo con lo que tú mismo has dicho, cómo podrías de alguna otra manera saber algo acerca de ellos. Sin embargo, nosotros no estábamos buscando quiénes son los que echarían a perder a Menón, si él fuera con ellos —y admitamos, si quieres, que nos referimos a los sofistas —, [d] sino a aquellos a los que él tendría que dirigirse, en una ciudad tan grande, para llegar a ser digno de consideración en esta virtud de la que hasta ahora he discurrido. Y tú tienes que decírnoslo, haciendo así un favor a este tu amigo paterno al indicárselos.

ÁN. —Y tú, ¿por qué no se los has indicado?

SÓC. —Porque ya lo dije: yo suponía que ellos eran los maestros de estas cosas. Pero encuentro, por lo que afirmas, que en realidad no he [e] dicho nada. Y tal vez estés en lo cierto. De modo, entonces, que ahora te toca a ti indicar a qué atenienses habrá de dirigirse. Di también un nombre, el del que quieras.

ÁN. —¿Y por qué quieres oír el nombre de uno solo? Cualquiera de los atenienses bellos y buenos⁷² con que se encuentre, sin excepción, lo harán un hombre, mejor — siempre que les haga caso— que los sofistas.

SÓC. —¿Y éstos han llegado a ser bellos y buenos por azar, sin aprender de nadie, y son, sin embargo, capaces de enseñar a los demás lo que [93a] ellos no han aprendido?

ÁN. —Yo estimo que ellos han aprendido de sus predecesores, que eran también personas bellas y buenas. ¿O no crees que haya habido muchas en esta ciudad?

SÓC. —Lo creo, Ánito, y me parece también que hay aquí figuras buenas en asuntos políticos, y que las ha habido, además, antes y en no menor cantidad que hoy. Pero ¿han sido también buenos maestros de la propia virtud? Ésta es, precisamente, la cuestión que estamos debatiendo: no si hay hombres buenos en esta ciudad, ni si los ha habido [b] anteriormente, sino que hace rato que estamos indagando si la virtud es enseñable. E indagando eso, indagamos asimismo si los hombres buenos, tanto los actuales como los del pasado, conocieron de qué manera transmitir también a otros esa virtud que a ellos los hacía buenos, o bien si se daba el caso de que para el hombre no es ella ni transmisible ni adquirible. Esto es, precisamente, lo que hace rato estamos buscando yo y Menón.

[c] »Dime, según tu propio punto de vista: ¿no afirmarías que Temístocles fue un hombre de bien?

ÁN. —Yo sí, y en alto grado.

SÓC. —¿Y también un buen maestro, pues si alguien lo fue de la propia virtud, nadie más que él?

ÁN. —Pienso que sí, de haberlo querido.

SÓC. —Pero ¿crees que no habría querido que otros fueran bellos [d] y buenos, y en particular su hijo? ¿O supones que le tenía envidia y que deliberadamente no le transmitió esa virtud que a él le hacía bueno? ¿No has oído que Temístocles hizo educar

a su hijo Cleofante como buen jinete? Y éste, en efecto, sabía mantenerse de pie, erguido, sobre el caballo y desde esa posición arrojaba jabalinas y realizaba muchas otras y asombrosas proezas que aquél le había hecho enseñar, convirtiéndolo en un experto en todo aquello que dependía de los buenos maestros; ¿o no has oído esas cosas de los viejos?

ÁN. —Las he oído.

[e] SÓC. —Luego eso no era debido a que la naturaleza de su hijo fuese mala.

ÁN. —Tal vez no.

Sec. — ¿Y qué entonces acerca de esto? ¿Has oído alguna vez, por parte de algún joven o anciano, que Cleofante, el hijo de Temístocles, haya logrado ser un hombre de bien y sabio como su padre?

ÁN. —No, por cierto.

SÓC. —¿Tendremos, pues, que suponer que él quiso hacer educar a su hijo en esas cosas, y que, en cambio, en aquel saber del cual él mismo se hallaba dotado, no quiso hacerlo mejor a su hijo que a sus vecinos, si es que la virtud es enseñable?

ÁN. —¡Por Zeus!, seguramente que no.

SÓC. —Y éste es, en efecto, un maestro tal de virtud que tú también [94a] admites que fue uno de los mejores del pasado. Pero examinemos otro: Arístides,⁷³ el hijo de Lisímaco,⁷⁴ ¿o no admites que ha sido bueno?

ÁN. —Yo sí, sin duda alguna.

SÓC. —También ése educó a su hijo Lisímaco en lo que estuvo al alcance de los maestros, del modo más magnífico posible entre los atenienses, pero ¿te parece que ha logrado hacer de él un hombre mejor que cualquier otro? Tú lo has frecuentado y sabes cómo es. Y si [b] quieres otro, Pericles, un hombre tan espléndidamente lúcido, ¿sabes acaso que tuvo dos hijos, Páralo y Jántipo?⁷⁵

ÁN. —Sí.

SÓC. —Y a ambos, como sabes también tú, les enseñó a ser jinetes no inferiores a ninguno de los atenienses, y los hizo educar también en música, en gimnasia y en cuantas artes hay, de manera que tampoco fueran inferiores a ninguno: ¿no quería entonces hacerlos hombres de bien? Yo creo que lo quería, pero tal vez eso no fue enseñable. Y para que no supongas que son pocos, y los más desdeñables de los atenienses los que son incapaces de lograr esto, ten en cuenta que también Tucídides⁷⁶ tuvo dos hijos, Melesias y Estéfano, a los que dio una excelente [c] educación en todo, y, especialmente en la lucha, fueron los mejores de Atenas —uno lo había confiado a Jantias y el otro a Eudoro, a los que se consideraba los más eminentes luchadores de entonces—, ¿o no lo recuerdas?

ÁN. —Sí, lo he oído.

SÓC. —¿No es evidente que éste no habría hecho enseñar a sus hijos aquellas cosas cuya enseñanza exigía un gasto, descuidando, en cambio, de proporcionarles las que no necesitaba pagar para hacerlos [d] hombres de bien, si éstas hubieran sido enseñables? ¿O era, quizá, Tucídides un hombre limitado, que no tenía muchos amigos ni entre los

atenienses ni entre sus aliados? Procedía de una familia influyente y gozaba de gran poder tanto en la ciudad como entre los demás griegos, de modo que si se hubiera tratado de algo enseñable, habría encontrado quien se encargara de hacer buenos a sus hijos, ya sea entre [e] los ciudadanos, ya entre los extranjeros, en el caso de que él mismo no hubiese tenido tiempo por sus ocupaciones públicas. Pero lo que sucede, amigo Ánito, es que tal vez la virtud no sea enseñable.

ÁN. —¡Ah..., Sócrates! Me parece que fácilmente hablas mal de los demás. Yo te aconsejaría, si me quieres hacer caso, que te cuidaras; porque, del mismo modo que en cualquier otra ciudad es fácil hacer mal o bien a los hombres, en ésta lo es en modo muy particular. Creo [95a] que también tú lo sabes. (*Se va, o, haciéndose a un lado, deja de participar en la conversación.*)

SÓC. —Me parece, Menón, que Ánito se ha irritado,⁷⁷ y no me asombra, ya que, en primer lugar, cree que estoy acusando a estos hombres y, en segundo lugar, se considera él también uno de ellos. Pero si llegara a saber alguna vez qué significa «hablar mal»,⁷⁸ cesaría de irritarse; pero ahora lo ignora. Mas dime tú, ¿no hay entre vosotros hombres bellos y buenos?

MEN. —Por supuesto.

[b] SÓC. —¿Y entonces? ¿Están dispuestos a ofrecerse como maestros a los jóvenes y a aceptar que son maestros o —lo que es lo mismo— que la virtud es enseñable?

MEN. —No, ¡por Zeus!, Sócrates, que unas veces les oyes decir que es enseñable y otras que no.

SÓC. —¿Hemos de afirmar, entonces, que son maestros de semejante disciplina, éstos, que ni siquiera se ponen de acuerdo sobre eso?

MEN. —Me parece que no, Sócrates.

SÓC. —Y entonces, ¿qué? Esos sofistas, que son los únicos que [c] como tales se presentan, ¿te parece que son maestros de virtud?

MEN. —He ahí, Sócrates, lo que admiro, sobre todo, en Gorgias: que jamás se le oye prometer eso; por el contrario, se ríe de los demás cuando oye esas promesas. Lo que él cree es que hay que hacer hábiles a las personas en el hablar.

SÓC. —¿Tampoco a ti te parece, entonces, que los sofistas son maestros?

MEN. —No podría decirte, Sócrates. A mí también me sucede como a los demás: unas veces me parece que lo son; otras, que no.

[d] SÓC. —¿Y sabes que no sólo a ti y a los demás políticos a veces parece la virtud enseñable y a veces no, sino que también el poeta Teognis dice estas mismas cosas? ¿Lo sabes?

MEN. —¿En cuáles versos?

SÓC. —En los elegíacos donde dice:

Y junto a ellos bebe y come, y con ellos
síentate, y procura agradarles, que tienen gran poder.
Porque de los buenos, cosas buenas aprenderás; mas si con los malos
te mezclas, también tu juicio has de perder.⁷⁹ [e]

¿Sabes que en ellos se habla de la virtud como si fuese enseñable?

MEN. —Lo parece, efectivamente.

SÓC. —Pero en otros, cambiando un poco su posición, dice:

Si se pudiera forjar e implantar en un hombre el pensamiento,⁸⁰

y continúa más o menos así:

cuantiosas y múltiples ganancias habrían sacado⁸¹

los que fueran capaces de hacer eso, y...

jamás de un buen padre un mal hijo saldría,
obedeciendo sus sensatos preceptos. Pero enseñando, [96a]
nunca harás de un malvado un hombre de bien.⁸²

¿Te das cuenta de que él mismo, de nuevo, a propósito de la misma cuestión, cae en contradicción consigo mismo?

MEN. —Parece.

SÓC. —¿Podrías mencionarme algún otro asunto en que, por un lado, quienes declaren ser sus maestros, no sólo no son reconocidos como tales por los demás, sino que se piensa que nada conocen de él y [b] que son ineptos precisamente en aquello de lo que afirman ser maestros, mientras que, por otro lado, los que son reconocidos como hombres bellos y buenos unas veces afirman que es enseñable, otras que no? En suma, los que andan confundidos acerca de cualquier cosa, ¿podrías afirmar que son maestros en el significado propio de la palabra?

MEN. —¡Por Zeus!, no.

SÓC. —Pero si ni los sofistas ni los hombres bellos y buenos son maestros del asunto, ¿no es evidente que tampoco podrá haber otros?

[c] MEN. —Me parece que no.

SÓC. —Pero si no hay maestros, ¿tampoco hay discípulos?

MEN. —Me parece que es como dices.

SÓC. —Y hemos convenido, ciertamente, que aquello de lo que no hay maestros ni discípulos no es enseñable.

MEN. —Lo hemos convenido.

SÓC. —¿Y de la virtud no parece, pues, que haya maestros por ninguna parte?

MEN. —Así es.

SÓC. —Pero si no hay maestros, ¿tampoco hay discípulos?

MEN. —Así parece.

SÓC. —¿Por lo tanto, la virtud no sería enseñable?

[d] MEN. —No parece que lo sea, si es que hemos investigado correctamente. De modo que me asombro, Sócrates, tanto de que puedan no existir hombres de bien, como del modo en que se puedan haber formado los que existen.

SÓC. —Temo, Menón, que tú y yo seamos unas pobres criaturas, y que no te haya educado satisfactoriamente a ti Gorgias, ni a mí Pródico.⁸³ Así que más que de cualquier otra cosa, tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que, de una manera u otra, nos haga mejores. Digo esto teniendo la vista puesta en la indagación reciente, [e] ya que es ridículo cómo no advertimos que no es sólo con la guía del conocimiento con lo que los hombres realizan sus acciones correctamente y bien; y ésta es, sin duda, la vía por la que se nos ha escapado el saber de qué manera se forman los hombres de bien.

MEN. —¿Qué quieres decir, Sócrates?

SÓC. —Esto: habíamos admitido correctamente que los hombres de [97a] bien deben ser útiles y que no podría ser de otra manera, ¿no es así?

MEN. —Sí.

SÓC. —Pero que no sea posible guiar correctamente, si no se es sabio, esto parece que no hemos acertado al admitirlo.

MEN. —¿Cómo dices?

SÓC. —Te explicaré. Si alguien sabe el camino que conduce a Larisa o a cualquier otro lugar que tú quieras y lo recorre guiando a otros, ¿no los guiará correctamente y bien?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Y si alguien opinase correctamente acerca de cuál es el camino, [b] no habiéndolo recorrido ni conociéndolo, ¿no guiaría también éste correctamente?

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Pero mientras tenga una opinión verdadera acerca de las cosas de las que el otro posee conocimiento, ¿no será un guía peor, opinando sobre la verdad y no conociéndola, que el que la conoce?

MEN. —No, ciertamente.

SÓC. —Por lo tanto, la opinión verdadera, en relación con la rectitud del obrar, no será peor guía que el discernimiento; y es esto, precisamente, lo que antes omitíamos al investigar acerca de cómo era la [c] virtud, cuando afirmábamos que solamente el discernimiento guiaba correctamente el obrar. En efecto, también puede hacerlo una opinión que es verdadera.

MEN. —Parece.

SÓC. —En consecuencia, no es menos útil la recta opinión que la ciencia.

MEN. —Excepto que el que tiene el conocimiento acertará siempre, Sócrates, mientras que quien tiene recta opinión algunas veces lo logrará, otras, no.

SÓC. —¿Cómo dices? El que tiene una recta opinión, ¿no tendría que acertar siempre, por lo menos mientras opine rectamente?

MEN. —Me parece necesario. De modo que me asombro, Sócrates, siendo así la cosa, de por qué el conocimiento ha de ser mucho máspreciado [d] que la recta opinión y con respecto a qué difiere el uno de la otra.

SÓC. —¿Sabes con respecto a qué te asombros, o te lo digo yo?

MEN. —Dímelo, por favor.

Sec. — Porque no has prestado atención a las estatuas de Dédalo;⁸⁴ tal vez no las hay entre vosotros.

MEN. —¿Por qué motivo dices eso?

SÓC. —Porque también ellas, si no están sujetas, huyen y andan vagabundeando, mientras que si lo están, permanecen.

MEN. —Y entonces, ¿qué? [e]

SÓC. —Poseer una de sus obras que no esté sujeta no es cosa digna de gran valor; es como poseer un esclavo vagabundo que no se queda quieto. Sujeta, en cambio, es de mucho valor. Son, en efecto, bellas obras. Pero, ¿por qué motivo digo estas cosas? A propósito, es cierto, de las opiniones verdaderas. Porque, en efecto, también las opiniones verdaderas, [98a] mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa.⁸⁵ Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes.⁸⁶ Una vez que están sujetas, se convierten, en primer lugar, en fragmentos de conocimientos y, en segundo lugar, se hacen estables. Por eso, precisamente, el conocimiento es de mayor valor que la recta opinión y, además, difiere aquél de ésta por su vínculo.

MEN. —¡Por Zeus, Sócrates, que algo de eso parece!

[b] SÓC. —Pero yo también, sin embargo, no hablo sabiendo, sino conjeturando.⁸⁷ Que son cosas distintas la recta opinión y el conocimiento, no me parece que lo diga ciertamente sólo por conjetura, pero si alguna otra cosa puedo afirmar que sé —y pocas serían las que afirme—, ésta es precisamente una de las que pondría entre ellas.

MEN. —Y dices bien, Sócrates.

SÓC. —¿Y entonces? ¿No decimos también correctamente esto: que la opinión verdadera, guiando cada acción, produce un resultado no menos bueno que el conocimiento?

MEN. —También en esto me parece que dices verdad.

[c] SÓC. —Por lo tanto, la recta opinión no es peor que el conocimiento, ni será menos útil para el obrar, ni tampoco el hombre que tiene opinión verdadera que el que tiene conocimiento.

MEN. —Así es.

SÓC. —¿Y habíamos también convenido que el hombre bueno es útil?⁸⁸

MEN. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, no sólo por medio del conocimiento puede haber hombres buenos y útiles a los Estados, siempre que lo sean, sino también por medio de la recta opinión, pero ninguno de ellos se da [d] en el hombre naturalmente, ni el conocimiento ni la opinión verdadera, ¿o te parece que alguna de estas dos cosas puede darse por naturaleza?

MEN. —A mí no.

SÓC. —Si no se dan, pues, por naturaleza, ¿tampoco los buenos podrán ser tales por

naturaleza?

MEN. —No, por cierto.

SÓC. —Y puesto que no se dan naturalmente, investigamos después⁸⁹ si la verdad es enseñable.

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y no nos parecía enseñable, si la virtud era discernimiento?

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y que, si era enseñable, sería discernimiento?⁹⁰

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —¿Y que, si había maestros, sería enseñable, pero, si no los [e] había, no sería enseñable?⁹¹

MEN. —Así es.

SÓC. —Pero ¿no habíamos convenido en que no hay maestros de ella?⁹²

MEN. —Eso es.

SÓC. —Por lo tanto, ¿habíamos convenido en que no es enseñable ni es discernimiento?⁹³

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Pero ¿habíamos convenido en que era un bien?⁹⁴

MEN. —Sí.

SÓC. —¿Y que es útil y bueno lo que guía correctamente?⁹⁵

MEN. —Por supuesto.

SÓC. —Y que hay sólo dos cosas que pueden guiarnos bien: la opinión [99a] verdadera y el conocimiento,⁹⁶ y que el hombre que las posee se conduce correctamente. Pero las cosas que por azar se producen correctamente, no dependen de la dirección humana, mientras que aquellas cosas con las cuales el hombre se dirige hacia lo recto son dos: la opinión verdadera y el conocimiento.

MEN. —Me parece que es así.

SÓC. —Entonces, puesto que no es enseñable, ¿no podemos decir ya más que la virtud se tiene por el conocimiento?

MEN. —No parece.

[b] SÓC. —De las dos cosas, pues, que son buenas y útiles, una ha sido excluida y el conocimiento no podrá ser guía del obrar político.

MEN. —Me parece que no.

SÓC. —Luego no es por ningún saber, ni siendo sabios, como gobernaban los Estados hombres tales como Temístocles y los otros que hace un momento decía Ánito; y, por eso precisamente, no estaban en condiciones de hacer a los demás como ellos, pues no eran tal como eran por obra del conocimiento.

MEN. —Parece, Sócrates, que es como tú dices.

SÓC. —Entonces, si no es por el conocimiento, no queda sino la buena opinión. Sirviéndose de ella gobiernan los Estados los hombres [c] políticos y no difieren en nada, con respecto al conocimiento, de los vates y los adivinos. Pues, en efecto, también ellos

dicen, por inspiración, muchas verdades, pero no saben nada de lo que dicen.

MEN. —Puede ser que así sea.

SÓC. —¿Será conveniente, entonces, Menón, llamar divinos a estos hombres que, sin tener entendimiento, llevan a buen término muchas y muy grandes obras en lo que hacen y dicen?

MEN. —Ciertamente.

SÓC. —Correctamente llamaríamos divinos a los que acabamos de [d] mencionar, vates, adivinos y poetas todos, y también a los políticos, no menos que de éstos podríamos decir que son divinos e inspirados, puesto que gracias al hálito del dios y poseídos por él es cómo con sus palabras llevan a buen fin muchos y grandes designios, sin saber nada de lo que dicen.

MEN. —Por cierto.

SÓC. —Y también las mujeres, Menón, llaman divinos a los hombres de bien. Y los laconios, cuando alaban a un hombre de bien, dicen: «Hombre divino es éste».

[e] MEN. —Y parece, Sócrates, que se expresan correctamente. Pero quizás este Ánito podría enojarse con tus palabras⁹⁷.

SÓC. —No me importa. Con él, Menón, discutiremos en otra ocasión. En cuanto a lo que ahora nos concierne, si en todo nuestro razonamiento hemos indagado y hablado bien, la virtud no se daría ni por naturaleza ni sería enseñable, sino que resultaría de un don divino, sin [100a] que aquellos que la reciban lo sepan, a menos que, entre los hombres políticos, haya uno capaz de hacer políticos también a los demás.⁹⁸ Y si lo hubiese, de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era el «único capaz de percibir» en el Hades, mientras «los demás eran únicamente sombras errantes».⁹⁹ Y éste, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras.

MEN. —Me parece, Sócrates, que hablas muy bien. [b]

SÓC. —De este razonamiento, pues, Menón, parece que la virtud se da por un don divino a quien le llega. Pero lo cierto acerca de ello lo sabremos cuando, antes de buscar de qué modo la virtud se da a los hombres, intentemos primero buscar qué es la virtud en sí y por sí. Ahora es tiempo para mí de irme, y trata tú de convencer a tu huésped Ánito acerca de las cosas tú mismo de que te has persuadido, para que se calme; porque si logras persuadirlo, habrás hecho también un servicio [c] a los atenienses.

¹ No se trata de Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, sino seguramente de aquel que menciona Jenofonte en su *Anábasis* (I, 1, 10).

² Una de las familias gobernantes de la ciudad de Larisa, en Tesalia. Larisa, la principal de las ciudades tesálicas, estaba ubicada junto al río Peneo, y dominaba una vasta y fértil llanura.

³ Cf., sobre este modo de proceder de Gorgias, lo que Platón pone en boca de Calicles en *Gorgias*, 447.

⁴ La escena es en Atenas.

⁵ La distinción se establece entre conocer *qué es (ti estín)*, es decir, la naturaleza o esencia de algo, y

conocer *cómo es* (*poiòn estín*), o sea, la cualidad o cualidades (propiedades o atributos) de algo. Esta importantísima distinción platónica constituye uno de los antecedentes más inmediatos de la que hará después Aristóteles entre sustancia y accidente.

⁶ Gorgias estuvo por primera vez en Atenas muy posiblemente en el 427 a.C. (Diodoro, XII, 53), pero no sabemos con certeza cuántas veces lo hizo después.

⁷ Cf. *Protágoras*, 318e-319a.

⁸ Cf. *República*, 334b.

⁹ La palabra griega es *ousía* y expresa aquí el mismo concepto que el que responde al *qué es* (cf. nota 5). No supone todavía el término, en estos diálogos de transición, el significado más fuerte de esencia trascendente, sino sólo remite a aquello común, idéntico o permanente que poseen, en este caso, todas las abejas, no obstante diferir en tamaño, belleza, etc. Cf. *Protágoras*, 349b.

¹⁰ La palabra griega es *eídos* y vale de ella lo que se acaba de decir sobre *ousía* (cf. nota 9).

¹¹ Platón utiliza aquí *stróngylon* (redondo) como equivalente de redondez (*strongylótes*). Cf. 73e y 74b. He colocado comillas simples en éste como en el caso de *recto* a la palabra cuando tiene el significado abstracto.

¹² Menón emplea aquí *chróa* para color; Sócrates había usado siempre hasta ahora *chróma*. No parece haber cambio de significado.

¹³ Más dialécticamente dice el texto, pero no tiene aquí todavía el significado técnico que adquirirá posteriormente en Platón. En cambio, P. Natorp (*Platos Ideenlehre*, Leipzig, 1903, pág. 38) y H. Gauss (*Handkommentar zu den Dialogen Platos*, vol. II, 1, Berna, 1956, pág. 115) piensan que éste sería el primer lugar en que el término está usado técnicamente.

¹⁴ Véase en este volumen, nota 36 al diálogo *Eutidemo*.

¹⁵ Esta definición es, probablemente, de origen pitagórico (cf. Aristóteles, *Metafísica* 1090b5).

¹⁶ Plutarco (*Cuestiones sobre la naturaleza*, 19, 916d) transmite las siguientes palabras de Empédocles: «Has de saber que hay emanaciones de todas las cosas que se generan» (frag. 89, Diels-Kranz = 419 y 558, *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Biblioteca Clásica Gredos). Este pasaje del *Menón* es recogido, además, como testimonio para Empédocles por Diels-Kranz (vid. 31 A 92 = 420, *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Biblioteca Clásica Gredos).

¹⁷ Frag. 121 (A. Turyn, *Pindari carmina cum fragmentis*, Oxford, 1952) = 94 (C. M. Bowra, *Pindari carmina cum fragmentis*, Oxford, 1988) = 105 (B. Snell-H. Maehler, *Pindari carmina cum fragmentis. Pars I. Epinicia*, Leipzig, 1984).

¹⁸ *Tragiké* dice el texto. Acerca de la manera de traducir el término, vid. R. S. Bluck, «On *tragiké*, *Plato, Meno* 76e», *Mnemosyne* 14 (1961), págs. 289-295.

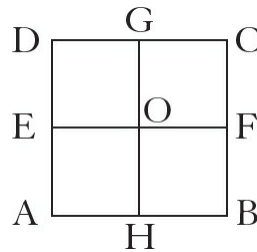
¹⁹ Cf. 76a.

²⁰ Se trata, a primera vista, de una alusión a los famosos ritos de iniciación en los misterios eleusinos que se celebraban en Atenas en lo que sería para nosotros el mes de febrero (vid. P. Boyancé, «Sur les mystères d'Éleusis», *Revue des Études Grecques* 75 [1962], especialmente págs. 460-474). Pero ya, entre otros, K. Hildebrand (*Platon = Platone* [trad. ital. Colli], Turín, 1947, pág. 195), E. Grimal («À propos d'un passage du *Ménon*: une définition 'tragique' de la couleur», *Revue des Études Grecques* 55 [1942], pág. 12) y K. Gaiser («*Platons Menon* und die Akademie», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 46 [1964], págs. 255-256) observaron que se trata, seguramente, de una alusión más precisa a la «consagración» a la filosofía y a las enseñanzas de la Academia. Y para el papel de la «iniciación» en el filosofar, vid. en Platón, *Gorgias*, 497c, *Banquete*, 209e, *Teeteto*, 155e y *Eutidemo*, 277d-e.

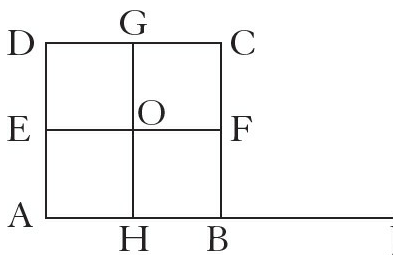
²¹ Es la única vez que aparece en Platón la expresión *katà hólou* (con genitivo) que, escrita en una sola palabra (*kathólou*) será el término técnico que empleará Aristóteles para designar al universal lógico.

²² E. S. Thompson (*The Meno of Plato*, Cambridge, 1901, pág. 100) supone que este verso desconocido puede pertenecer a un poema de Simónides de Ceos, que vivió en Tesalia, y del que se ocupa Platón en *Protágoras*.

- 23 «Querer» y «desear» son utilizadas por Platón, aquí, como sinónimos.
- 24 Con ocasión de la invasión de Jerjes a Grecia, los Alévadas (*cf.* nota 2), junto a otros tesalios, adoptaron una actitud propersa (Heródoto, VII, 172-174) y, seguramente, algún antecesor de Menón estrechó vínculos con la corte del Gran Rey de los persas.
- 25 La palabra griega es *aporía* («no-logro», «carencia» y también «pobreza») que juega aquí con el verbo *porízeisthai* (procurarse).
- 26 *Cf.* 75d.
- 27 En griego se juega entre *eúporon* (no teniendo problemas) y *aporeîn* (problematizar).
- 28 W. K. C. Guthrie (*Plato. Protagoras and Meno*, Harmondsworth, 1956, pág. 129) señala que hay seguramente aquí una pausa y un cambio de tono, que se hace más solemne en lo que sigue. El mismo autor sostiene que el pasaje refleja concepciones órficas. (*Cf. Orpheus and Greek Religion = Orfeo y la religión griega* [trad. de J. Valmard], Buenos Aires, 1970, pág. 167.)
- 29 La cita se atribuye a Píndaro, frag. 137 (Turyn, 1952) = 127 (Bowra, 1988) = 133 (Snell, 1984).
- 30 Al cuadrado inicial (ABCD), Sócrates agrega las líneas EF y GH.

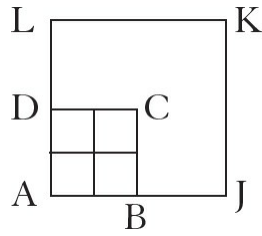


- 31 Sócrates seguramente señala, primero, el cuadrado mayor (ABCD) y, después, alguno de los menores (p. ej.: AHOE, HBFO, EOGD, etc.).
- 32 Los griegos no disponían de un término para referirse a pies cuadrados.
- 33 Sócrates compara uno de los lados del cuadrado mayor (p. ej.: BC) con otro de la figura menor (p. ej.: el AE de la figura ABFE).
- 34 Es decir, dos pies cuadrados.
- 35 Obviamente, la respuesta es equivocada.
- 36

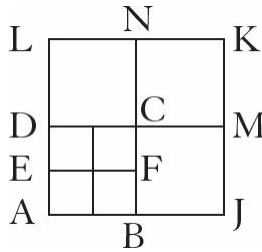


«ésta» (AJ); «aquella» (AB); «otra» (BJ).

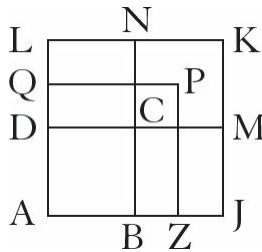
- 37 La línea AJ.
- 38



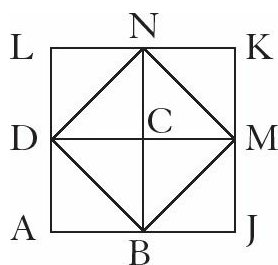
- 39 Sócrates agrega al dibujo anterior las líneas CM y CN, con lo que resulta la siguiente figura:
 40 De AJ.



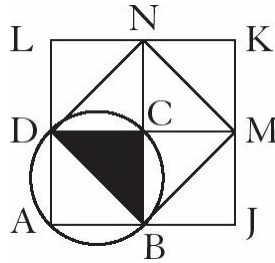
- 41 ABCD es la cuarta parte de AJKL, y AB, la mitad de AJ.
 42 «Ésta» (ABCD), «ésa» (AJKL).
 43 «Ésta» (AB), «ésa» (AJ).
 44 La mitad de BJ.
 45 «Ésos» (AB), «éste» (BZ), «éstos» (AD), «éste» (DO). La figura resultante es:



- 46 El cuadrado ABCD. Guthrie y Bluck piensan que es probable que, en este momento, Sócrates borre las figuras anteriores o dibuje al lado de ellas una nueva.
 47 DCNL.
 48 CMKN.
 49 El formado por los lados BC y CM.
 50 «Éste» (AJKL); «aquél» (ABCD).
 51 Es la línea DB-BM-MN-ND



- 52 La superficie DBMN.
- 53 En DBMN.
- 54 En ABCD.
- 55 DBMN.
- 56 Cualquiera de las diagonales, pero, por lo que sigue, es, probablemente, DB.
- 57 Con el significado de «expertos», «técnicos» o «especialistas», sin connotaciones peyorativas. (Vid. nota 8 a *Protágoras*.)
- 58 Adviértase el empleo de las dos expresiones referidas al tiempo: *tòn aei chrónon* (el tiempo que dura siempre) y *tòn pànta chrónon* (el transcurso del tiempo todo).
- 59 «Hipótesis» significa para Platón un enunciado que sirve como punto de partida o condición para poder aceptar o rechazar otro. No tiene, pues, el significado moderno de «conjetura», ni es tampoco un enunciado que, en cuanto tal, deba ser sometido a prueba. Es algo, en Platón, que se *su-pone* en el examen de una cuestión cuyo estudio no puede hacerse, si no es de ese modo.
- 60 El pasaje es difícil y la traducción aproximada. Para saber, en particular, si Platón tenía en su mente algún teorema determinado se han dado numerosas interpretaciones. Puede verse la nota 56 que se inicia en la pág. 36 de la edición de A. Ruiz de Elvira (*Platón. Menón*, Madrid, 1958) y consultarse el apéndice que incorpora R. S. Bluck en su edición del diálogo (*Plato's Meno*, Cambridge, 1961, págs. 441-61). A pesar de que W. K. C. Guthrie afirma que «no es necesario comprender el ejemplo para captar el método hipotético que Sócrates expone» (1956, pág. 140) —cosa que, en parte, es cierta— y de los sutiles intentos de exponer el teorema —cosa que, en parte, es también interesante—, creo que no deben olvidarse, por su consistencia y sencillez, dos de las observaciones que apunta L. Robin en su traducción del *Menón*, a propósito de este pasaje. Una se refiere a la índole de la figura aludida: «entre las trazadas anteriormente, Sócrates alude sin duda a aquella en que, en el cuadrado de dieciséis pies, está inscrito el de ocho; de los triángulos rectángulos que la figura presenta, los que son interiores al primer cuadrado y exteriores al segundo son los que merecen especial atención; tomando la hipotenusa de uno de ellos como diámetro de un círculo que él dibuja, Sócrates muestra que el triángulo considerado cubre el semicírculo, mientras que la otra mitad queda vacía; si puede cubrirse con un triángulo semejante al primero y construido sobre la misma línea dada, entonces se desprende...; si no puede cubrirse, se seguiría que...». La otra, al significado del ejemplo: «Estamos en presencia no del enunciado de un problema, sino de un simple esquema de método; si tantas discrepancias se han producido es que se ha querido leer entre las líneas. Para Sócrates se trataba tan sólo de dar una idea del método que empleará para tratar la cuestión de los caracteres de la virtud en las condiciones anormales que le habían sido impuestas por Menón. Lo esencial es lo siguiente: p. ej., si la virtud se enseña y se transmite, hay, por una parte, maestros y discípulos, y por otra parte, lo mismo, discípulos y maestros; si la virtud es sólo una opinión recta, hallada por una buena fortuna, de un lado están los padres, personas de bien, pero, con los hijos, el otro lado queda vacío». (L. Robin, *Platon, Oeuvres complètes*, París, 1950, vol. I, págs. 1292-3.)



- 61 He mantenido siempre como traducción de *phrónesis* la palabra *discernimiento*.
- 62 Lo que no es discernimiento.
- 63 El razonamiento, obviamente, es así: lo útil es discernimiento; la virtud es útil; por tanto, la virtud es discernimiento.
- 64 En Atenas, como en otras ciudades, los tesoros públicos se guardaban en los templos de la acrópolis.
- 65 Aparte de un esolio al *Eutifrón*, que lo menciona como derivando su fortuna del trabajo o comercio con los cueros, éstas son las únicas referencias que se tienen del padre de Ánito. Pero hay que tomar con precaución estos datos, porque, como señala bien A. Croiset, «Platón se entretiene en el elogio de Antemión sin duda para subrayar un contraste entre padre e hijo y hacer de éste, por un efecto de ironía, como un ejemplo en apoyo de la tesis que Sócrates ha de sostener» (*Platon, Oeuvres complètes*, París, Les Belles Lettres, 1923, vol. III, 2.^a parte, pág. 265, nota).
- 66 Se trata, seguramente, de la persona de que habla Jenofonte (*Helénicas*, III, 5, 2) y que fue dirigente del partido antiespartano en Tebas. Platón lo menciona también en *República*, 336a.
- 67 Probablemente, no se refiere al tirano de Samos —que vivió en el siglo VI—, sino a un retórico ateniense, contemporáneo de Sócrates, partidario de la democracia, autor de un *Elogio de Trasibulo* y una *Acusación de Sócrates* y que podría haber ayudado económicamente a la causa de Ismenias (*cf.* nota 66).
- 68 Para el término «sofista», *cf.* la nota 8 al *Protágoras*. Una presentación actualizada de la vieja sofística griega es la de W. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969, vol. iii, págs. 27-54. Quien busque un enfoque diferente del platónico, hará bien en recurrir al aún hoy válido cap. 57 de la obra de G. Grote, *History of Greece*, 8 vols., Londres, 1846-1856, págs. 1846-1855 (hay numerosas reediciones).
- 69 Se estima que Protágoras vivió entre 491-490 y 421-420 a.C. (*Cf.* Guthrie, 1969, vol. iii, pág. 262.)
- 70 *Cf.* *Protágoras*, 316d-e.
- 71 Probablemente, Hippias, Pródico y Gorgias. (*Cf.* *Apología de Sócrates*, 19e.)
- 72 Para el alcance de la expresión griega, *vid.* nota 52 a *Protágoras*. Por otra parte, en lo que sigue deberán tomarse como sinónimas las expresiones «hombre bueno» y «hombre de bien».
- 73 *Cf.* *Gorgias*, 526b.
- 74 Es, además, personaje del *Laques*.
- 75 *Cf.* *Protágoras*, 315a. *Vid.* nota 14 a *Protágoras*.
- 76 Se refiere al hijo de Melesias, nacido hacia el 505 a.C., miembro del grupo antidemocrático y encontrado rival de Pericles. Es, probablemente, el abuelo materno del historiador del mismo nombre (nacido hacia 455).
- 77 Ánito no ha comprendido lo que ha dicho Sócrates. Los datos que éste ha traído a colación acerca de Temístocles, Aristides, Pericles y Tucídides no los ha sabido tomar como tales, sino como calumnias o maledicencias. El propósito de Platón es el de reflejar el tipo de mentalidad de estas figuras influyentes del momento.
- 78 La expresión griega lo mismo puede significar «ofender», «infamar», «denigrar» (y así la entiende Ánito), que «hablar incorrectamente de» (así la entiende Sócrates). *Cf.* nota 55 del *Eutidemo*.
- 79 E. Diehl, *In Platonis commentarii*, 3 vols., Leipzig, 1903-1906, vv. 33-36.

80 *Ibid.*, v. 435.

81 *Ibid.*, v. 434.

82 *Ibid.*, vv. 436-438.

83 *Vid.* nota 36 a *Eutidemo* y nota 58 a *Protágoras*.

84 Se decía que las estatuas de Dédalo, con los ojos abiertos, los brazos extendidos y las piernas separadas, en actitud de caminar, producían la impresión vital del movimiento y de la visión. (*Cf.* Diodoro, IV, 76, y el escoliasta de este pasaje del *Menón*.) A ellas también se refiere Platón en *Eutifrón*, 1 1b-c y 15b y en *Hipias Mayor*, 282a. *Vid.* nota 6 a *Ion* y nota 3 a *Hipias Mayor*.

85 *aitías logismoi*, es decir, más técnicamente, «secuencia causal», «razonamiento fundado en la causalidad» o «consideración del fundamento» (Ruiz de Elvira, *Platón. Menón*).

86 *Cf.* 85c-d.

87 Con el significado de «hipótesis» (*cf.* nota 59) y no con el significado más técnico que tiene el término en *República* (especialmente, en 511e y 534a).

88 *Cf.* 87e1.

89 *Cf.* 89b y sigs.

90 *Cf.* 87c2-3.

91 *Cf.* 89d-e.

92 *Cf.* 96b7-9.

93 *Cf.* 96c10d1.

94 *Cf.* 87d3-4.

95 *Cf.* 88b-e.

96 *Cf.* 96e-97c.

97 La adjudicación de estas líneas –y de las iniciales siguientes– ha sido discutida por los estudiosos. La distribución de la versión latina de Aristipo (siglo XII d.C.) es la siguiente: SÓC. —Pero quizá... palabras. MEN. — No me importa. SÓC. —Con él, Menón... etc. (*Plato Latinvs*, vol. 1: «Meno» *interprete Henrico Aristippo*, ed. Kordeuter, Londres, 1940, pág. 44). Friedlaender (1964, vol. II, págs. 273 y 358), sobre la base de una corrección en el código parisino 1811, sugiere que «No me importa» podría adjudicarse a Ánito, que volvió a acercarse a los interlocutores. Esta posición la había sostenido también, en un principio, P. Maas (*Hermes* 60 [1925], pág. 492), pero luego aceptó el texto que ofrece Aristipo.

98 Éste es, para Platón, precisamente el caso de Sócrates. *Vid.* las observaciones a este pasaje de W. Jaeger, *Paideia* [trad. castellana, México, 1957, pág. 562].

99 *Odisea*, X, 495.

CRÁTILLO
Traducción y notas de
JOSÉ LUIS CALVO

NOTA DE TRADUCCIÓN

Se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1961. También ha resultado útil la edición de L. Méridier, *Platon, Oeuvres Complètes*, vol. V, 2.^a parte: *Cratyle*, París, 1950.

HERMÓGENES, CRÁTILLO, SÓCRATES

HERMÓGENES¹ —¿Quieres, entonces, que hagamos partícipe también [383a] a Sócrates de nuestra conversación?

CRÁTILLO² —Si te parece bien...

HERM. —Sócrates, aquí Crátilo afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua, sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres. Así [b] que le pregunto si su nombre, Crátilo, responde a la realidad, y contesta que sí. «¿Y cuál es el de Sócrates?», pregunté, «Sócrates», me contestó. «Entonces, ¿todos los otros hombres tienen también el nombre que damos a cada uno?» Y él dijo: «No, no. Tu nombre, al menos, no es Hermógenes ni aunque te llame así todo el mundo».³ Y cuando yo le pregunto ardiendo en deseos de saber qué quiere decir, no me [384a] aclara nada y se muestra irónico conmigo. Simula que él lo tiene bien claro en su mente, como quien conoce el asunto, y que si quisiera hablar claro haría que incluso yo lo admitiera y dijera lo mismo que él dice. Conque si fueras capaz de interpretar de algún modo el oráculo de Crátilo, con gusto te escucharía. O todavía mejor: me resultaría aún más agradable saber qué opinas tú mismo sobre la exactitud de los nombres, siempre que lo desees.

SÓCRATES —Hermógenes, hijo de Hipónico, dice un antiguo proverbio [b] que es difícil saber cómo es lo bello. Y, desde luego, el conocimiento de los nombres no resulta insignificante. Claro, que si hubiera escuchado ya de labios de Pródico⁴ el curso de cincuenta dracmas que, según éste, es la base para la formación del oyente sobre el tema, no habría nada que impidiera que tú conocieras en este instante la verdad sobre la exactitud de los nombres. Pero, hoy por hoy, no he escuchado [c] más que el de una dracma.⁵ Por consiguiente ignoro cómo será la verdad sobre tan serio asunto. Con todo, estoy dispuesto a investigarlo en común contigo y con Crátilo. En cuanto a su afirmación de que Hermógenes no es tu verdadero nombre, sospecho —es un decir— que está chanceándose, pues tal vez piense que fracasas una y otra vez en tu deseo de poseer riquezas. Es difícil, como decía hace un instante, llegar al conocimiento de tales temas, pero no queda más remedio que ponerlos en el centro e indagar si es como tú dices o como dice Crátilo.

HERM. —Pues bien, Sócrates, yo, pese a haber dialogado a menudo con éste y con muchos otros, no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso.⁶ Creo yo, en [d] efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél —como solemos cambiárselo a los esclavos—, no es menos exacto este que le sustituye que el primero.⁷ Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres. Ahora que si es de cualquier [e] otra forma, estoy dispuesto a enterarme y escucharlo no sólo de labios de Crátilo, sino de cualquier otro.

SÓC. —Hermógenes, puede que, desde luego, digas algo importante. [385a] Conque considerémoslo: ¿aquello que se llama a cada cosa es, según tú, el nombre de cada cosa?

HERM. —Pienso que sí.

SÓC. —¿Tanto si se lo llama un particular⁸ como una ciudad?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Cómo, pues? Si yo nombro a cualquier ser..., por ejemplo, si a lo que actualmente llamamos «hombre» lo denomino «caballo» y a lo que ahora llamamos «caballo» lo denomino «hombre», ¿su nombre será hombre en general y caballo en particular, e inversamente, hombre en particular y caballo en general? ¿Es esto lo que quieres decir?

HERM. —Pienso que sí. [b]

SÓC. —Prosigamos, pues. Dime ahora esto: ¿hay algo a lo que llamas «hablar con verdad» y «hablar con falsedad»?⁹

HERM. —Desde luego que sí.

SÓC. —¿Luego habría un discurso verdadero y otro falso?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Acaso, pues, será verdadero el que designa a los seres como son, y falso el que los designa como no son?

HERM. —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿es posible designar mediante el discurso a lo que es y a lo que no es?

HERM. —Desde luego.

[c] SÓC. —Y el discurso verdadero ¿es acaso verdadero en su totalidad y, en cambio, sus partes no son verdaderas?

HERM. —No, también lo son sus partes.

SÓC. —¿Acaso sus partes grandes son verdaderas y las pequeñas no? ¿O lo son todas?

HERM. —Todas, creo yo.

SÓC. —¿Existe, pues, alguna parte del discurso a la que puedas llamar más pequeña que el nombre?

HERM. —No. Ésta es la más pequeña.

SÓC. —Bien. ¿Acaso el nombre del discurso verdadero recibe una calificación?

HERM. —Sí.

SÓC. —Verdadero, sin duda, como tú afirmas.

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y la parte del falso es una falsedad?

HERM. —Así lo afirmo.

SÓC. —¿Es posible, entonces, calificar al nombre de falso y verdadero, si también lo hacemos con el discurso?¹⁰

[d] HERM. —¿Cómo no?

SÓC. —¿Acaso el nombre que cada uno atribuye a un objeto es el nombre de cada objeto?

HERM. —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿también cuantos se atribuyan a cada objeto, todos ellos serán sus nombres y en el momento en que se les atribuye?

HERM. —Yo desde luego, Sócrates, no conozco para el nombre otra exactitud que ésta: el que yo pueda dar a cada cosa un nombre, el que yo haya dispuesto, y que tú puedas darle otro, el que, a tu vez, dispongas. [e] De esta forma veo que también en cada una de las ciudades hay nombres distintos para los mismos objetos: tanto para unos griegos a diferencia de otros, como para los griegos a diferencia de los bárbaros.

SÓC. —¡Vaya! Veamos entonces, Hermógenes, si también te parece que sucede así con los seres: que su esencia es distinta para cada individuo como mantenía Protágoras¹¹ al decir que «el hombre es la medida de todas las cosas» (en el sentido, sin duda, de que tal como [386a] me parecen a mí las cosas, así son para mí, y tal como te parecen a ti, así son para ti), o si crees que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia.

HERM. —Ya en otra ocasión, Sócrates, me dejé arrastrar por la incertidumbre a lo que afirma Protágoras. Pero no me parece que sea así del todo.

SÓC. —¿Y qué? ¿También te has dejado arrastrar a la creencia de que no existe en absoluto ningún hombre vil? [b]

HERM. —¡No, no, por Zeus! Más bien lo he experimentado muchas veces, hasta el punto de creer que hay algunos hombres completamente viles y en número elevado.

SÓC. —¿Y qué? ¿Nunca te ha parecido que existen hombres completamente buenos?

HERM. —Sí, muy pocos.

SÓC. —¿Luego te ha parecido que existen?

HERM. —Sí, sí.

SÓC. —¿Cómo, entonces, formulas esto? ¿Acaso que los completamente buenos son completamente sensatos y los completamente viles completamente insensatos?

HERM. —Tal me parece. [c]

SÓC. —Entonces, ¿es posible que unos seamos sensatos y otros insensatos, si Protágoras dijo la verdad y la verdad es que, tal como a cada uno le parecen las cosas, así son?

HERM. —De ninguna manera.

SÓC. —Ésta es, al menos, tu firme creencia: que si existen la sensatez y la insensatez, no es en absoluto posible que Protágoras dijera la verdad. Pues, en realidad, uno no sería más sensato que otro si lo que [d] a cada uno le parece es la verdad para cada uno.

HERM. —Eso es.

SÓC. —Pero tampoco, creo yo, piensas con Eutidemo¹² que todo es igual para todos al mismo tiempo y en todo momento. Pues en este caso tampoco serían unos buenos y otros viles, si la virtud y el vicio fueran iguales para todos y en todo momento.

HERM. —Es verdad lo que dices.

SÓC. —Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo

momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto [e] para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.¹³

HERM. —Me parece, Sócrates, que es así.

SÓC. —¿Acaso, entonces, los seres son así por naturaleza y las acciones, en cambio, no son de la misma forma? ¿O es que las acciones, también ellas, no constituyen una cierta especie dentro de los seres?

HERM. —¡Claro que sí, también ellas!

[387a] SÓC. —Luego las acciones se realizan conforme a su propia naturaleza y no conforme a nuestra opinión. Por ejemplo: si intentamos cortar uno de los seres, ¿acaso habremos de cortar cada cosa tal como queramos y con el instrumento que queramos? O si deseamos cortar cada cosa conforme a la naturaleza del cortar y ser cortado y con el instrumento que le es natural, ¿cortaremos con éxito y lo haremos rectamente, y, por el contrario, si lo hacemos contra la naturaleza, fracasaremos y no conseguiremos nada?

[b] HERM. —Creo que de esta forma.

SÓC. —Por ende, si también intentamos quemar algo, ¿habrá que quemarlo no conforme a cualquier opinión, sino conforme a la correcta? ¿Y ésta es como cada cosa tiene que ser quemada y quemar y con el instrumento apropiado por naturaleza?

HERM. —Eso es.

SÓC. —¿Y no será lo demás de esta forma?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Pues bien, ¿acaso el hablar no es también una entre las acciones?

HERM. —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿acaso si uno habla como le parece que hay que hablar lo hará correctamente hablando así, o lo hará con más éxito si habla como es natural que las cosas hablen y sean habladas y con su instrumento [c] natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada?

HERM. —Me parece tal como dices.

SÓC. —¿Y el nombrar no es una parte del hablar? Pues sin duda la gente habla nombrando.

HERM. —Desde luego que sí.

SÓC. —¿Luego también el nombrar es una acción, si, en verdad, el hablar era una acción en relación con las cosas?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y nos resultaba evidente que las acciones no tenían relación [d] con nosotros, sino que poseían una naturaleza suya propia?

HERM. —Así es.

SÓC. —¿Luego también habrá que nombrar como es natural que las cosas nombren y sean nombradas y con su instrumento natural, y no como nosotros queramos, si es que va a haber algún acuerdo en lo antes dicho? ¿Y, en tal caso, tendremos éxito y

nombraremos, y, en caso contrario, no?

HERM. —Claro.

SÓC. —Veamos, pues. ¿Lo que teníamos que cortar decíamos que había que cortarlo con algo?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y lo que había que tejer había que tejerlo con algo? ¿Y lo [e] que había que taladrar, había que taladrarlo con algo?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Y, entonces, ¿lo que había que nombrar, había que nombrarlo con algo?

HERM. —Así es. [388a]

SÓC. —¿Y qué sería aquéllo con lo que habría que taladrar?

HERM. —El taladro.

SÓC. —¿Y qué aquello con lo que habría que tejer?

HERM. —La lanzadera.

SÓC. —¿Y qué aquello con lo que habría que nombrar?

HERM. —El nombre.

SÓC. —Dices bien. Luego también el nombre es un cierto instrumento.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Entonces, si yo preguntara «¿qué instrumento es la lanzadera?», ¿no es aquello con lo que tejemos?

HERM. —Sí.

[b] SÓC. —Y cuando tejemos,¹⁴ ¿qué hacemos? ¿No separamos la trama de la urdimbre cuando se hallan entremezcladas?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Acaso también sobre el taladro podrás decir lo mismo que sobre los demás objetos?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Ahora bien, ¿puedes decir lo mismo también sobre el nombre? ¿Qué hacemos cuando nombramos con el nombre en calidad de instrumento?

HERM. —No sé decirte.

SÓC. —¿Acaso, en realidad, no nos enseñamos algo recíprocamente y distinguimos las cosas tal como son?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Entonces, el nombre es un cierto instrumento para enseñar [c] y distinguir la esencia, como la lanzadera lo es del tejido.

HERM. —Sí.

SÓC. —¿La lanzadera es para tejer?

HERM. —¿Cómo no?

SÓC. —Por consiguiente, un tejedor se servirá bien de la lanzadera —y «bien» quiere decir «conforme al oficio de tejer»—. Por su parte, un enseñante¹⁵ se servirá bien¹⁶ del nombre, y «bien» quiere decir «conforme al oficio de enseñar».

HERM. —Sí.

SÓC. —¿De quién es la obra de la que se servirá bien el tejedor [d] cuando se sirva de la lanzadera?

HERM. —Del carpintero.

SÓC. —¿De cualquier carpintero, o del que conoce el oficio?

HERM. —Del que conoce el oficio.

SÓC. —¿Y de quién es la obra de la que se servirá bien el taladrador cuando se sirva del taladro?

HERM. —Del herrero.

SÓC. —Ahora bien, ¿de cualquier herrero, o del que conoce el oficio?

HERM. —Del que conoce el oficio.

SÓC. —Bien. ¿Y de quién es la obra de la que se servirá el enseñante cuando se sirva del nombre?

HERM. —Tampoco sé decirte eso.

SÓC. —¿Tampoco puedes decirme, al menos, quién nos proporciona los nombres de los que nos servimos?

HERM. —Ciertamente, no.

SÓC. —¿No crees tú que quien nos los proporciona es el uso?¹⁷

HERM. —Así parece.

SÓC. —Entonces, ¿el enseñante se servirá de la obra del legislador [e] cuando se sirva del nombre?

HERM. —Creo que sí.

SÓC. —¿Y crees tú que cualquier hombre es legislador? ¿O el que conoce el oficio?

HERM. —El que conoce el oficio.

SÓC. —Por consiguiente, Hermógenes, no es cosa de cualquier hombre el imponer nombres, sino de un «nominador». Y éste es, según [389a] parece, el legislador, el cual, desde luego, es entre los hombres el más escaso de los artesanos.

HERM. —Tal parece.

SÓC. —Prosigamos, pues. Considera en qué se fija el legislador para imponer los nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. ¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?¹⁸

HERM. —Desde luego.

[b] SÓC. —¿Y qué? Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió?

HERM. —En esta última, creo yo.

SÓC. —¿Tendríamos entonces todo el derecho de llamarla «la lanzadera en sí»?

HERM. —Así lo creo yo.

SÓC. —Por consiguiente, cuando se precise fabricar una lanzadera para un manto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de lanzadera y hay que aplicar a [c] cada instrumento¹⁹ la forma natural que es mejor para cada objeto?

HERM. —Sí.

SÓC. —Y lo mismo, por supuesto, en lo que respecta a los demás instrumentos: hay que encontrar la forma de instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento; pero no como uno quiera, sino como es natural. Pues hay que saber aplicar al hierro, según parece, la forma de taladro naturalmente apropiada para cada objeto.

HERM. —Por supuesto.

SÓC. —Y a la madera la forma de lanzadera naturalmente apropiada para cada objeto.

HERM. —Eso es.

[d] SÓC. —Y es que, según parece, a cada forma de tejido le corresponde por naturaleza una lanzadera, etc.

HERM. —Sí.

SÓC. —Entonces, excelente amigo, ¿también nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas sílabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos los herreros [e] operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin;²⁰ sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara. ¿No es así? [390a]

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Pensarás, entonces, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras apliquen la forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas..., pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Pues bien, ¿quién es el que va a juzgar si se encuentra en [b] cualquier clase de madera la forma adecuada de lanzadera: el fabricante, el carpintero o el que la va a utilizar, el tejedor?

HERM. —Es más razonable, Sócrates, que sea el que la va a utilizar.

SÓC. —¿Y quién es el que va a utilizar la obra del fabricante de liras? ¿No es acaso el que tiene la habilidad de dirigir mejor al operario y juzgar si, una vez fabricada, está bien fabricada o no?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Y quién es?

HERM. —El citarista.

Sec. — ¿Y quién con el constructor de navíos?

HERM. —El piloto. [c]

SÓC. —¿Y quién podría dirigir mejor la obra del legislador y juzgarla, una vez realizada, tanto aquí como entre los bárbaros? ¿No será el que la va a utilizar?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y no es este el que sabe preguntar?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Y también responder?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y al que sabe preguntar y responder lo llamas tú otra cosa que dialéctico?

HERM. —No, eso mismo.

[d] SÓC. —Por consiguiente, la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón.

HERM. —¡Claro!

SÓC. —Y la del legislador, según parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos.

HERM. —Eso es.

SÓC. —Puede entonces, Hermógenes, que no sea banal, como tú crees, la imposición de nombres, ni obra de hombres vulgares o de cualesquiera hombres. Conque Crátilo tiene razón cuando afirma que [e] las cosas tienen el nombre por naturaleza y que el artesano de los nombres no es cualquiera, sino sólo aquel que se fija en el nombre que cada cosa tiene por naturaleza y es capaz de aplicar su forma tanto a las letras como a las sílabas.

HERM. —No sé, Sócrates, cómo habré de oponerme a lo que dices. Con todo, quizá no sea fácil dejarse convencer tan de repente. Creo [391a] que me convencerías mejor si me mostraras cuál es la exactitud natural del nombre que tú sostienes.

SÓC. —Yo, por mi parte, mi feliz Hermógenes, no sostengo ninguna. Sin duda has olvidado lo que te dije poco antes, que no sabía pero lo indagaría contigo. Y ahora, de nuestra indagación, la tuya y la mía, resulta ya claro, contra nuestra primera idea, por lo menos esto: que el [b] nombre tiene por naturaleza una cierta exactitud y que no es obra de cualquier hombre el saber imponerlo bien a cualquier cosa. ¿No es así?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Entonces hay que investigar lo que sigue a esto —si es que en verdad tienes ansias de saberlo—: qué clase de exactitud será la suya.

HERM. —¡Pues claro que ardo en deseos de saberlo!

SÓC. —Investígalo, entonces.

HERM. —¿Y cómo hay que investigarlo?

SÓC. —La más rigurosa investigación, amigo mío, se hace en compañía de los que saben, pagándoles dinero y dándoles las gracias. Y éstos son los sofistas, a quienes también tu hermano Calias²¹ ha pagado mucho dinero y tiene fama de sabio. Como tú no dispones de los bienes paternos, [c] has de instar a tu hermano y rogarle que te enseñe a ti la exactitud que, sobre tal asunto, él ha aprendido de Protágoras.

HERM. —Extraña sería, ciertamente, Sócrates, esta súplica, si rechazo por completo *La Verdad* de Protágoras²² y estimo como si valieran algo las afirmaciones de tal verdad.

SÓC. —Pues si tampoco esto te satisface, habrá que aprenderlo de Homero y los demás poetas. [d]

HERM. —¿Y qué dice Homero sobre los nombres, Sócrates, y dónde?

SÓC. —En muchos pasajes. Los más grandiosos y bellos son aquellos en los que distingue los nombres que dan a los mismos objetos los hombres y los dioses. ¿Es que no

crees que dice algo magnífico y maravilloso en estos pasajes sobre la exactitud de los nombres? Pues desde luego es evidente que los dioses, al menos, aplican con exactitud los [e] nombres que son por naturaleza. ¿O no lo crees tú así?

HERM. —Bien sé yo que si les dan un nombre, éste es exacto. Pero ¿a cuáles te refieres?

SÓC. —¿No sabes que sobre el río de Troya, el que sostuvo combate singular con Hefesto, dice Homero:

al que los dioses llaman Janto y los hombres Escamandro?²³

HERM. —Sí, sí.

SÓC. —¿Pues qué? ¿No consideras cosa seria el conocer por qué [392a] motivo es más exacto llamar *Xánthos* a este río que *Skámandros*? Y, si quieres, sobre el ave de la que dice:

los dioses la llaman «chalkís» y los hombres «kýmindis»,²⁴

¿consideras banal el saber cuánto más exacto es dar a esta ave el nombre de *chalkís* que el de *kýmindis*? ¿O el de *Batíea* y *Myríne*,²⁵ y tantos [b] otros de éste y otros poetas?

»Puede que éstos sean demasiado grandiosos para que los descubramos con nuestras solas fuerzas; pero más propio de hombres, según creo, y más fácil es distinguir, sobre los nombres que atribuye al hijo de Héctor —*Skamándrios* y *Astyánax*—,²⁶ qué clase de exactitud dice que tienen. Pues conoces, sin duda, los pasajes en que aparecen estos versos a los que me refiero.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Cuál de los dos nombres —*Astyánax* o *Skamándrios*— crees tú que considera Homero más exacto para el niño?

[c] HERM. —No sé decirte.

SÓC. —Considéralo entonces de esta manera: si alguien te preguntara «¿quién crees tú que aplica los nombres con más exactitud, los más sensatos o los más insensatos?...».

HERM. —¡Evidentemente, replicaría que los más sensatos!

SÓC. —Ahora bien, ¿quiénes crees que son más sensatos en una ciudad, las mujeres o los hombres, para referirnos en general al sexo?

HERM. —Los hombres.

SÓC. —¿Y no sabes que Homero dice que eran los troyanos quienes [d] llamaban *Astyánax* al hijo de Héctor, mientras que, evidentemente, las mujeres lo llamaban *Skamándrios*, puesto que los hombres le daban el nombre de *Astyánax*?²⁷

HERM. —Así parece.

SÓC. —¿Acaso también Homero consideraba a los troyanos más sensatos que a sus mujeres?

HERM. —Pienso yo que sí.

SÓC. ¿Estimaba entonces que *Astyánax* era para el niño un nombre más exacto que

Skamándrios?

HERM. —¡Claro!

SÓC. —Examinemos entonces por qué. ¿Es que no explica estupendamente el porqué? Dice, en efecto:

sólo él les defendía la ciudad y los largos muros.²⁸ [e]

Por ello, pues, es exacto, según parece, llamar al hijo del salvador «soberano de la ciudad» (*Astyánax*) que su padre mantenía a salvo, según afirma Homero.

HERM. —Me parece evidente.

SÓC. —¿Y por qué así? Pues yo mismo no lo entiendo del todo, Hermógenes. ¿Lo entiendes tú?

HERM. —¡No, por Zeus! ¡Yo, no!

SÓC. —¿Pero acaso, buen amigo, fue Homero quien impuso a [393a] Héctor su nombre?

HERM. —¿Y qué?

SÓC. —Para mí que también éste tiene una cierta semejanza con *Astyánax* y que estos nombres parecen griegos. Pues *Ánax* y *Héktor*²⁹ significan casi lo mismo, uno y otro son nombres de rey: en efecto, si uno es «señor» (*ánax*) de algo, también es, sin duda, su «dueño» (*héktor*). Es evidente que lo domina, lo posee y lo «tiene» (*échei*). ¿O crees que digo [b] naderías y que me engaño al pensar que estoy palpando la huella, por así decirlo, de la opinión de Homero sobre la exactitud de los nombres?

HERM. —¡No, por Zeus! No me parece que te pase eso, sino que tal vez estés alcanzando algo.

SÓC. —Al menos es justo, según se me pinta, llamar león al fruto del león y caballo al fruto del caballo.³⁰ De ningún modo me refiero a si de un caballo nace, como monstruo, un ser distinto de un caballo. [c] Me estoy refiriendo a aquello que es fruto de la generación natural. Si un caballo engendra *contra natura* un ternero, que es, por naturaleza, fruto de un toro, no hay que llamarlo potro, sino ternero. Tampoco, pienso yo, si de un hombre nace lo que no es fruto de hombre, hay que llamar hombre a este fruto. Y lo mismo sucede con los árboles y con todo lo demás. ¿O no eres de mi opinión?

HERM. —Soy de tu opinión.

SÓC. —Dices bien. Vigíleme, pues, no vaya a inducirte a error de alguna forma. Y es que, por la misma cuenta, si de un rey nace un [d] retoño, hay que llamarlo rey. Nada importa que sean unas u otras las letras que expresan el mismo significado; ni tampoco que se añada o suprima una letra con tal que siga siendo dominante la esencia de la cosa que se manifiesta en el nombre.³¹

HERM. —¿Qué quieres decir con esto?

SÓC. —Nada complicado. Tú sabes que a los elementos³² les damos nombre sin que pronunciemos los elementos mismos, excepto en el caso de cuatro: la *e*, la *u*, la *o* y la

o.³³ En cambio, a los demás, ya sean [e] vocales o consonantes,³⁴ sabes que les añadimos otras letras para pronunciarlos convirtiéndolos en nombres. Pero, con tal que le impongamos manifiestamente la potencia suya, será correcto darle el nombre que nos lo va a designar. Por ejemplo, la *beta*: ya ves que, pese a añadir *e*, *t* y *a*, nada impide manifestar con el nombre completo la naturaleza de aquel elemento tal como lo quería el legislador. ¡Así de sabio fue para imponer bien los nombres a las letras!

HERM. —Creo que tienes razón.

[394a] SÓC. —Entonces, ¿nos haremos la misma cuenta también en el caso del rey? En efecto, de un rey procederá un rey, de un bueno uno bueno, de un bello uno bello e, igualmente, en todos los demás casos: de cada raza nacerá un producto semejante, siempre que no surja un monstruo. Y habrá que darles los mismos nombres. Podemos engalanarlos con las sílabas hasta el punto de que a un profano pueda parecerle que los mismos seres son distintos entre sí. Lo mismo que a nosotros nos parecen distintos, siendo los mismos, los fármacos de los médicos cuando están variados con colores y olores —mientras que [b] al médico, en tanto que observa la virtud de los fármacos, le parecen los mismos y no se deja impresionar por los elementos añadidos—, de la misma forma, quizá, también el experto en nombres observa su virtud y no se deja impresionar si se añade una letra, se transmuta o se suprime, o bien si la virtud del nombre reside en otras letras completamente diferentes. Lo mismo que —como decíamos hace un momento— *Astyánax* y *Héktor* no tienen ninguna letra en común, salvo la *t*, y, sin embargo, significan lo mismo. [c]

Aún más: ¿qué letra tiene en común con éstos *archépolis*? Y, sin embargo, significa lo mismo. Hay otros muchos nombres que no significan otra cosa que «rey» y otros, a su vez, que significan «general», como, por ejemplo, *Ágis*, *Polémarchos* y *Eupólemos*.³⁵ Y otros, en relación con la medicina: *Iatroklés* y *Akesímbrotos*.³⁶

Conque puede que halláramos otros muchos nombres que difieren en sílabas y letras, pero dicen lo mismo en lo que toca a su virtud. ¿Te parece así o no?

HERM. —Desde luego que sí. [d]

SÓC. —Pues bien, a los seres que nacen conforme a naturaleza habrá que darles los mismos nombres.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Y qué haríamos con los que nacen *contra natura*, los que se originan bajo la forma de monstruos? Por ejemplo, si de un hombre bueno y piadoso nace un impío...³⁷ ¿no es cierto, como decíamos antes, que si un caballo tenía un engendro de bovino, no debía llevar el nombre del padre, sino el de la raza a la que pertenece?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Luego también al impío que nace del piadoso habrá que [e] asignarle el nombre de su estirpe.

HERM. —Eso es.

SÓC. —No el de *Theóphilos* ni el de *Mnēsítheos*³⁸ ni ninguno por el estilo, sino el que significa lo contrario a éstos —si es que en verdad los nombres participan de la

exactitud.

HERM. —Nada más justo, Sócrates.

SÓC. —Lo mismo que el de *Oréstēs*, Hermógenes, es posible que esté bien puesto, ya fuera la casualidad, o algún poeta quien le diera nombre poniendo de relieve con éste lo feroz de su natural, así como su carácter salvaje y «montaraz» (*oreinós*).³⁹

[395a] HERM. —Así parece, Sócrates.

SÓC. —También parece que su padre tiene el nombre conforme a naturaleza.

HERM. —Claro.

SÓC. —En efecto, puede que *Agamémnōn* sea el individuo capaz de llevar hasta el final sus decisiones, así como de aguantar a fuerza de valor y poner término a sus designios. Y prueba de ello es la permanencia y tenacidad de su ejército en Troya. Así pues, el nombre de [b] *Agamémnōn* significa que este hombre es «admirable» (*agastós*) por su «perseverancia» (*epimoné*).

»Quizá también *Atreús* sea exacto, pues su asesinato de Crisipo⁴⁰ y las atrocidades tan grandes⁴¹ que cometió con Tiestes son hechos dignos todos de castigo y «funestos» (*atērá*) para la virtud. En realidad, la derivación de su nombre peca un poco de desviación u oscuridad para no revelar a todo el mundo la naturaleza de este hombre. Pero a cuantos han oído lo suficiente sobre los nombres, el de Atreo les revela claramente lo que quiere significar. En efecto, su nombre está bien puesto [c] por todo: por lo «implacable» (*ateirés*), lo «audaz» (*átreston*) y lo «funesto» (*atērón*).

»Creo que también a *Pélops* le viene el nombre a medida, pues éste significa que quien ve lo de cerca es digno de tal apelación.

HERM. —¿Cómo, pues?

SÓC. —Por ejemplo, se alega de algún modo contra este hombre que, en el asesinato de Mírtilo,⁴² fue incapaz de adivinar o prever nada de lo que iba a afectar, en el futuro, a toda su estirpe —de todo el infortunio que la colmó—, por ver sólo lo que tenía «cerca» (esto significa [d] *pélas*) y lo momentáneo, cuando ansiaba conseguir por cualquier medio la boda con Hipodamía.

»También el de *Tántalos*⁴³ podría pensar cualquiera que es un nombre exacto y conforma a la naturaleza, si es verdad lo que de él se cuenta.

HERM. —¿A qué te refieres?

SÓC. —A las muchas y terribles desventuras que le sobrevinieron en vida, cuyo colmo fue la ruina de toda su patria y, una vez muerto, la piedra, tan acorde con su nombre, «que gravita» (*talanteía*) sobre su cabeza [e] en el Hades. Sencillamente, parece como si alguien hubiera querido darle el nombre de «el mayor sufridor» (*talántaton*),⁴⁴ pero le hubiera nombrado y llamado disimuladamente *Tántalos*, en vez de aquello. Tal es el nombre que también le proporcionaron los azares de la fama.

Parece que también su padre, llamado *Zeús*, tiene maravillosamente puesto el nombre, aunque no sea fácil de comprender. En efecto, el nombre de Zeus es como su definición. Lo dividimos en dos [396a] partes, y unos empleamos una y, otros, otra —unos le llaman *Zēna* y otros *Día*—,⁴⁵ pero si los ayuntamos en uno, ponen de manifiesto

la naturaleza del dios y esto es, precisamente, lo que conviene que un nombre sea capaz de expresar. Y es que, tanto para nosotros como para los demás, no hay un mayor causante de la «vida» (*zên*) que el dominador y rey de todo. Acontece, pues, que es posiblemente exacto [b] el nombre de este dios «por el cual» (*di'hòn*) los seres vivos tienen el «vivir» (*zên*). Y aun siendo único su nombre, está dividido en dos partes, como digo: *Diā* y *Zéna*. Podría parecer insolente, si se oye de repente, el que sea hijo de *Krónos* y, sin embargo, hay buenas razones para que *Zeús* (*diā*) sea hijo de una gran «inteligencia» (*diánoia*), pues *Krónos* significa «limpieza» (*kóros*); no muchacho, sino la «pureza» sin mezcla de la «mente» (*kóros nouí*).

»Éste es hijo de *Ourános*, según la tradición, y a su vez, la contemplación de lo alto está bien que tenga el nombre de *ouranía*, «la que [c] mira hacia lo alto» (*horôsa tà áno*). De aquí, afirman los meteorólogos, Hermógenes, que nos viene una mente limpia y que el nombre del Cielo es exacto. Si recordara su genealogía —todos los progenitores que Hesíodo nombra hacia atrás—, no acabaría de explicar cuán exactos son los nombres que tienen puestos, hasta que probara cuál es la virtud —y si se va a agotar o no— de esta sabiduría que me ha sobrevenido [d] ahora de repente, no sé de dónde.

HERM. —¡Desde luego, Sócrates! Sencillamente parece que te has puesto, de repente, a recitar oráculos como los posesos.

SÓC. —¡Claro, que es a Eutifrón Prospaltio⁴⁶ a quien culpo, Hermógenes, de que me haya sobrevenido ésta! Pues desde el alba no he dejado de acompañarle y prestarle oídos. Es posible, por tanto, no sólo que haya colmado mis oídos por estar él poseído, sino que incluso haya cautivado mi alma. Creo, pues, que deberíamos obrar así: hoy podemos [e] servirnos de ella y analizar los nombres que nos quedan, pero mañana, si estás de acuerdo conmigo, la conjuraremos y nos purificaremos [397a] buscando a quien sea capaz de realizar una tal purificación, ya sea sacerdote o sofista.

HERM. —Yo estoy de acuerdo. Escucharía con mucho agrado lo que queda sobre los nombres.

SÓC. —Entonces habrá que hacerlo. Ahora que nos hemos embarcado en una descripción esquemática, ¿por dónde quieres que comencemos, en nuestro análisis para ver si los nombres mismos nos confirman que no están puestos espontáneamente en absoluto, sino [b] que tienen una cierta exactitud? En realidad, los nombres de héroes y hombres podrían llevarnos a engaño: muchos de ellos han sido puestos conforme al apelativo de sus antepasados, aunque no les conviniera a algunos, como decíamos al comienzo; y otros muchos se ponen expresando un deseo, como *Eutýchidēs*, *Sōsías* y *Theóphilos*⁴⁷ y muchos más. Así pues, es mi opinión que habría que dejar tales nombres. Sin embargo, es razonable que encontremos los que están rectamente puestos, sobre todo en relación con las realidades eternas por naturaleza. Aquí es donde conviene, más que nada, interesarse por la imposición de los nombres. Puede que algunos de ellos hayan sido puestos [c] por una potencia más divina que humana.⁴⁸

HERM. —Creo que dices bien, Sócrates.

SÓC. —¿No es, entonces, justo comenzar por los dioses y examinar por qué han recibido exactamente el nombre éste de «dioses» (*theoi*)?

HERM. —Es razonable, al menos.

SÓC. —Yo por mi parte sospecho, desde luego, algo así: me parece que los primeros hombres que rondaron la Hélade tuvieron sólo por dioses, precisamente, a los mismos que la mayoría de los bárbaros tienen [d] todavía hoy: al sol y la luna, a la tierra, a los astros y al cielo. Pues bien, como veían siempre a todos estos en movimiento y «a la carrera» (*théonta*), les pusieron el nombre de «dioses» (*theoús*) a partir de la naturaleza ésta del «correr» (*theîn*). Posteriormente, cuando hubieron descubierto a todos los demás, siguieron ya llamándoles con este nombre. ¿Tiene lo que digo alguna semejanza con la verdad o ninguna en absoluto?

HERM. —¡Claro que tiene mucha!

SÓC. —¿Entonces qué podríamos examinar después de esto?

HERM. —Resulta evidente que a los démones, a los héroes y a los [e] hombres.

SÓC.⁴⁹ —¿A los démones? ¿Y qué querrá decir de verdad, Hermógenes, el nombre de démones? Considera si te parece que llevo razón.

HERM. —Sólo tienes que hablar.

SÓC. —Bien. ¿Sabes quiénes dice Hesíodo que son los démones?

HERM. —No se me ocurre.

SÓC. —¿No dice que la primera generación de hombres fue de oro?

HERM. —Eso sí que lo sé.

SÓC. —Pues bien, sobre esto dice:

luego que Moira ocultó por completo a esta raza,
[398a] reciben el nombre de démones, puros, terrenos,
nobles, protectores del mal, guardianes de los hombres mortales⁵⁰

HERM. —Bien, ¿y qué?

SÓC. —Pues que pienso yo que Hesíodo llama «de oro» a esta raza, no porque naciera del oro, sino porque nació «noble y hermosa». Y la prueba es, para mí, que también afirma que nosotros somos una raza de hierro.

HERM. —Dices verdad.

SÓC. —Entonces, si alguien de hoy es bueno, ¿piensas que Hesíodo [b] diría que pertenece a aquella raza de oro?

HERM. —Es muy probable.

SÓC. —¿Y los buenos son otra cosa que sensatos?

HERM. —Sensatos.

SÓC. —Por consiguiente, según mi opinión, lo que define a los démones es esto más que nada; y, como eran sensatos y «sabios» (*daémo-nes*), les dio el nombre de démones. Y, desde luego, en nuestra lengua arcaica aparece este mismo nombre.⁵¹ Conque dice bien este poeta, así como cuantos afirman que, cuando fallece un hombre bueno, consigue [c] un gran destino y honra y se convierte en demon en virtud del nombre que le impone su prudencia. Así es, pues, como yo también sostengo que todo hombre que sea bueno es demoníaco, tanto en vida como muerto, y que recibe justamente el nombre

de demon.

HERM. —Creo, Sócrates, que también yo estoy plenamente de acuerdo contigo en esto. Pero, ¿y héroe? ¿Qué sería?

SÓC. —Esto no es muy difícil de imaginar, pues su nombre está poco alterado y significa la génesis del amor.

HERM. —¿A qué te refieres?

SÓC. —¿No sabes que los héroes son semidioses?⁵²

HERM. —¿Y qué?

SÓC. —Todos, sin duda, han nacido del amor de un dios por una [d] mortal o de un mortal por una diosa. Conque, si observas también esto en la lengua ática arcaica,⁵³ lo sabrás mejor: te pondrá de manifiesto que, en lo que toca al nombre, está muy poco desviado del nombre del «amor» (*érōs*), del cual nacieron los héroes (*hērōes*). Esto es lo que define a los héroes, o bien el que eran sabios y hábiles oradores y dialécticos, capaces de «preguntar» (*erōtân*), pues *eírein* es sinónimo de *légein* (hablar). Así pues, como decíamos hace un instante, los que, en la lengua ática, reciben el nombre de héroes aparecen como oradores y hábiles interrogadores; de modo que la raza heroica es raza de oradores y sofistas. [e] Este caso no es difícil de comprender, sino, más bien, el de los hombres. ¿Por qué reciben éstos el nombre de *ánthrōpoi* (hombres)? ¿Puedes tú decirlo?

HERM. —¿Y de dónde, amigo mío, voy a poder yo? Y aunque fuera capaz de descubrirlo, no me esforzaré por considerarte más capaz que yo de descubrirlo.

SÓC. —Tú confías en la inspiración de Eutifrón, según parece. [399a]

HERM. —¡Claro!

SÓC. —Y confías bien. Ahora, ciertamente, me parece que me vienen a la mente ideas ingeniosas y correré el riesgo, si no me ando con cuidado, de resultar hoy aún más listo de lo conveniente. Fíjate lo que te digo: esto es lo primero que hay que reflexionar sobre los nombres, el que muchas veces añadimos letras, otras las suprimimos —por dar nombres a partir de lo que queremos—⁵⁴ y también cambiamos los acentos. Por ejemplo, *Diîphilos* (protegido de Zeus): para que, en vez [b] de locución,⁵⁵ se nos convierta en nombre le quitamos una *i* y pronunciamos como grave, en vez de aguda, la sílaba central.⁵⁶ En otros nombres, por el contrario, introducimos letras y pronunciamos como agudas las sílabas graves.

HERM. —Dices verdad.

SÓC. —Pues bien, entre los nombres que experimentan esto, uno es, precisamente, el de *ánthrōpos*, según me parece. Pues de locución se ha convertido en nombre con suprimir una sola letra, la *a*, y convertir en grave la última.

HERM. —¿Cómo?

[c] SÓC. —De esta forma: este nombre de *ánthrōpos* significa que los demás animales no observan ni reflexionan ni «examinan» (*anathreî*) nada de lo que ven; en cambio el hombre, al tiempo que ve —y esto significa *ópōpe*—, también examina y razona sobre todo lo que ha visto. De aquí que sólo el hombre, entre los animales, ha recibido correctamente el nombre de *ánthrōpos* porque «examina lo que ha visto»

(*anathrón hà ópōpe*).

HERM. —¿Entonces, qué? ¿Te pregunto lo que sigue a esto, cosa que escucharía con gusto?

SÓC. —Desde luego.

[d] HERM. —Pues bien, tal como yo imagino, a esto le sigue a continuación un asunto: sin duda al hombre le atribuimos algo a lo que llamamos alma y cuerpo.

SÓC. —¿Cómo no?

HERM. —Intentemos, entonces, dilucidar esto como lo anterior.

SÓC. —¿Quieres decir que analicemos hasta qué punto es razonable el nombre de *psyché* y después, igualmente, el de *sôma*?

HERM. —Sí.

SÓC. —Bueno, para decirlo al momento, creo que los que pusieron el nombre de *psyché* (alma) pensaban algo así: que, cuando acompaña al [e] cuerpo, es causante de que éste viva, puesto que le proporciona la capacidad de respirar y de «refrescar» (*anapsychôn*),⁵⁷ y que el cuerpo perece y muere tan pronto como le abandona lo que refresca. De ahí, precisamente, me parece que le dieron el nombre de *psyché*. Pero ten paciencia, si quieres, porque me parece que estoy vislumbrando una explicación más convincente que ésta a los ojos de los amigos de Eutifrón.⁵⁸ Me imagino que éstos la despreciarían y la estimarían grosera. Conque [400a] mira si esta otra te satisface también a ti.

HERM. —Sólo tienes que hablar.

SÓC. —¿Qué otra cosa, sino el alma, piensas tú que porta y soporta la naturaleza de todo cuerpo, a fin de que viva y sobreviva?

HERM. —Ninguna otra cosa.

SÓC. —¿Y qué? ¿No piensas tú con Anaxágoras⁵⁹ que la mente y el alma es lo que ordena y mantiene la naturaleza de todas las demás cosas?

HERM. —Sí. [b]

SÓC. —Entonces sería correcto dar el nombre de *physéché* a esta potencia que «porta» (*ocheî*) y «soporta» (*échei*) la «naturaleza» (*phýsis*). Aunque también es posible llamarla *psyché*, no sin elegancia.

HERM. —Exactamente. Y, además, me parece que esta denominación es más científica que aquélla.

SÓC. —Y lo es. Con todo, parece realmente ridículo darle el nombre tal como se le puso.

HERM. —¿Y lo que sigue a esto? ¿Cómo diremos que es?

SÓC. —¿Te refieres al «cuerpo» (*sôma*)?

HERM. —Sí. [b]

SÓC. —Éste, desde luego, me parece complicado; y mucho, aunque [c] se le varíe poco. En efecto, hay quienes dicen que es la «tumba» (*sêma*) del alma,⁶⁰ como si ésta estuviera enterrada en la actualidad. Y, dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se la llama justamente «signo» (*sêma*).

»Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene al cuerpo como recinto en el que «resguardarse» (*sóizētai*)⁶¹ bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el *sôma* (prisión) del alma, tal como se le nombra, mientras ésta expía sus culpas; y no hay que cambiar ni una letra.

[d] HERM. —Creo, Sócrates, que esto se ha dejado suficientemente formulado. Pero, ¿y sobre los nombres de los dioses, tal como hace un instante hablabas de Zeus? ¿Podríamos examinar, por el mismo procedimiento, en virtud de qué exactitud tienen puestos sus nombres?⁶²

SÓC. —¡Por Zeus, Hermógenes! Si fuéramos sensatos, sí que tendríamos un procedimiento, el mejor: que nada sabemos sobre los dioses ni sobre los nombres que se dan a sí mismos —pues es evidente que ellos se dan los verdaderos nombres—. Pero una segunda forma [e] de exactitud sería llamarles, como acostumbramos en las plegarias, «cualquiera sea la forma como gusten de ser nombrados», pues ninguna otra cosa sabemos. Y pienso yo, desde luego, que es una buena [401a] costumbre. Ahora bien, si lo deseas, examinemos, previniendo, por así decirlo, a los dioses que no vamos a indagar nada sobre ellos mismos (pues no nos consideramos dignos de ello), sino sobre los hombres: cuál era la opinión que tenían cuando les pusieron nombres. Esto escapará a su cólera.

HERM. —Paréceme, Sócrates, que hablas comedidamente. Conque obremos así.

[b] SÓC. —¿Y qué otra cosa haremos, sino comenzar por Hestia, como es norma?⁶³

HERM. —Es justo, desde luego.

SÓC. —¿Qué se diría que pensaba el que le dio el nombre de *Hestía*?

HERM. —Por Zeus, no creo que esto sea fácil.

SÓC. —Es bien posible, buen Hermógenes, que los primeros que impusieron nombres⁶⁴ no fueran necios, sino astrónomos y gárrulos habladores.

HERM. —¿Cómo?

SÓC. —Me parece que la imposición de nombres es obra de tal clase [c] de hombres, y si se analizan los nombres de otros dialectos,⁶⁵ no se dejará de descubrir lo que significa cada uno. Por ejemplo, a lo que nosotros llamamos *ousía* (ser, esencia), unos lo llaman *essía* y otros incluso *ōsía*.⁶⁶ Así pues, es razonable llamar *Hestía*, conforme a la segunda denominación, al «ser (esencia)» de las cosas. Pero, además, dado que nosotros decimos *estín* (es)⁶⁷ de cuanto participa de la *ousía*, también por esto sería correcto el nombre de *Hestía*. Pues incluso nosotros antiguamente, según parece, llamábamos *essía* a la *ousía*. Aún más: si uno se fija en los sacrificios, pensaría que los que le pusieron el nombre [d] tenían esta idea; es razonable que comiencen con *Hestía* el sacrificio precisamente aquellos que dieron el nombre de *essía* al ser del Universo. Cuantos, a su vez, la llamaron *ōsía* pensarían, casi de acuerdo con Heráclito, que los seres se mueven todos y que nada permanece. La causa y el principio de éstos es el «impulsar» (*othoûn*)⁶⁸ de donde es razonable que la llamaran *ōsía*. Quede esto así sentado como por quienes nada saben. [e]

»Después de *Hestia*, es razonable analizar *Rhóa* y *Krónos*. Claro que ya hemos descrito el nombre de *Krónos*, aunque quizá nada vale lo que digo.

HERM. —¿Cómo es eso, Sócrates?

SÓC. —Buen amigo, se me ha ocurrido un como enjambre de sutilezas.

HERM. —¿De qué clase?

SÓC. —Es completamente ridículo decirlo, pero creo que tiene [402a] una cierta fuerza de persuasión.

HERM. —¿Qué fuerza es ésa?

SÓC. —Me parece ver a Heráclito diciendo cosas sabias y añejas, simplemente de los tiempos de Rea y Cronos; las mismas que Homero decía.

HERM. —¿A qué te refieres con esto?

SÓC. —En algún sitio dice Heráclito «todo se mueve y nada permanece» y, comparando los seres con la corriente de un río, añade: «no podrías sumergirte dos veces en el mismo río».

HERM. —Eso es.

[b] SÓC. —¿Pues qué? ¿Piensas que quien puso el nombre de *Rhóa* y *Krónos* a los progenitores de los demás dioses pensaba algo distinto que Heráclito?⁶⁹ ¿Acaso crees que aquél les impuso a ambos nombres de corrientes al azar? Igual que Homero dice a su vez: «Océano de los dioses padre y madre Tetis».⁷⁰ Y creo que también Hesíodo.⁷¹ Dice, igualmente, Orfeo:

Océano de hermosa corriente fue el primero en casarse,
[c] el cual a su hermana de madre, Tetis, desposó.

Fíjate que esto concuerda y todo confluye en el dicho de Heráclito.

HERM. —Creo, Sócrates, que dices algo de valor. Sin embargo, no comprendo lo que significa el nombre de *Tēthýs*.

SÓC. —Pues en verdad dice por sí mismo que es nombre velado de [d] fuente. Pues lo «tamizado» (*diattómenon*) y «filtrado» (*ēthoúmenon*) es imagen de fuente, y de estos dos nombres se compone el de *Tēthýs*.

HERM. —Esto, Sócrates, sí que es sutil.

SÓC. —¿Y por qué no iba a serlo? Mas, ¿qué va detrás de esto? Ya nos hemos referido a Zeus.

HERM. —Sí.

SÓC. —Hablemos, pues, de sus hermanos Poseidón y Plutón y del nombre que le dan a éste.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Pues bien, me parece que el nombre de *Poseidón*⁷² fue puesto [e] por el primero que lo nombró, porque la naturaleza del mar contuvo su marcha y no permitió que continuara avanzando: fue para él como una traba de sus pies. Conque al dios que tenía el dominio de esta capacidad le dio el nombre de Poseidón como si fuera «traba para los pies» (*posì desmón*). Y la *e* se introdujo, quizá, por realzarlo. Puede que no

quiera decir esto, si no que, en principio se pronunciaron dos *l* [403a] en vez de la *s*, con el sentido de el «dios que sabe mucho» (*pollà eidōs*). O quizás ha recibido el nombre de «el que sacude» (*ho seíōn*) a partir del verbo *seíein* (sacudir) añadiendo la *p* y la *d*. En cuanto al de *Ploútōn*, fue llamado así por su donación de la «riqueza» (*plōutos*), dado que la riqueza sale de debajo de la tierra. En cuanto al de *Háidēs*, la mayoría parece suponer que añade a este nombre su carácter de invisible (*aeidēs*)⁷³ y le llaman *Ploútōn* por temor.

HERM. —¿Y a ti qué te parece, Sócrates? [b]

SÓC. —A mí, desde luego, me parece que los hombres se equivocan de cabo a rabo sobre la virtud de este dios y que le tienen miedo sin razón. Y es que temen que, cuando muere uno de nosotros, permanece allí para siempre. También albergan el temor de que el alma, despojada del cuerpo, vaya a parar junto a aquél. Pero es mi opinión que todo confluye en lo mismo, tanto el poder del dios como del hombre.

HERM. —¿Cómo, pues?

SÓC. —Voy a decirte lo que a mí se me antoja. Dime: de las trabas [c] que retienen a un viviente cualquiera en un lugar cualquiera, ¿cuál te parece que es más fuerte, la necesidad o el deseo?

HERM. —Es superior, con mucho, el deseo, Sócrates.

SÓC. —¿No piensas, entonces, que muchos huirían de Hades, si éste no retuviera a los que van allí con la traba más poderosa?

HERM. —Claro.

SÓC. —Luego, según parece, los encadena con el deseo —y no con [d] la necesidad —, si es que los encadena con la mayor traba.

HERM. —Así parece.

SÓC. —¿Y no son numerosos los deseos?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y hay un deseo mayor que cuando uno convive con alguien y espera convertirse en un hombre mejor por causa de éste?

HERM. —¡Por Zeus, Sócrates, de ninguna manera!

SÓC. —Diremos entonces, Hermógenes, que nadie de los de allí desea regresar acá por esta razón, ni siquiera las Sirenas,⁷⁴ sino que [e] tanto éstas como todos los demás están hechizados. ¡Tan hermosos son, según parece, los relatos que sabe contar Hades! Y de acuerdo, al menos, con este razonamiento, este dios es un cumplido sofista y un gran bienhechor de quienes con él están. ¡Él, que tantos bienes envía a los de aquí: tan numerosos son los que le sobran allí! Conque, en razón de esto, recibió el nombre de *Ploútōn*. Al mismo tiempo, el no [404a] desear convivir con los hombres mientras tienen cuerpo; el convivir cuando el alma se halla purificada de todos los males y apetitos del cuerpo ¿no te parece que es propio de un filósofo y de quien tiene bien pensado que, de esta forma, podrá retenerlos encadenándolos con el deseo de virtud, pero que, mientras tengas el aturdimiento y locura del cuerpo, ni siquiera Cronos, su padre, podría retenerlos atándolos con las ligaduras⁷⁵ que le atribuye la leyenda?

HERM. —Es posible que digas algo serio, Sócrates.

[b] SÓC. —Conque el nombre de *Háidēs*, Hermógenes, no lo ha recibido, ni mucho menos, a partir de lo «invisible» (*aidoûs*). Antes bien, por el hecho de «conocer» (*eidénai*) todo lo bello, fue llamado *Háidēs* por el legislador.

HERM. —Bien. Y de Deméter y Hera, Apolo y Atenea, Hefesto y Ares y los demás dioses, ¿qué diremos?

SÓC. —Parece que *Dēmētēr*⁷⁶ recibió tal nombre en virtud del don del alimento, pues nos lo «da» (*didoûsa*) como «madre» (*mētēr*).

»*Héra*⁷⁷ es alguien «deseable» (*eratē*), tal como se cuenta que Zeus [c] la poseyó, «deseándola» (*erastheís*). Quizás, el legislador, investigando los fenómenos celestes, dio el nombre de *Héra* al «aire» (*aér*) veladamente, poniendo el inicio del nombre al final. Lo captarías si pronuncias muchas veces el nombre de Hera.

»En cuanto a *Pherréphatta*,⁷⁸ muchos sienten temor de este nombre, así como del de *Apóllōn*, según parece, por ignorancia de la exactitud de los nombres. Así que lo transforman y lo contemplan como *Phersephónē*, y les parece terrible. Mas éste significa que la diosa es sabia, pues [d] dado que las cosas se mueven, lo que las toca, las palpa y puede acompañarlas sería sabiduría. Así pues, la diosa sería llamada con exactitud *Pherépapha*, en virtud de su sabiduría y su «contacto con lo que se mueve» (*epaphén toû pheroménoû*) o algo por el estilo (razón por la cual convive con ella Hades, que es sabio). Sin embargo, ahora alteran su nombre teniendo en más la eufonía que la verdad, de forma que la llaman *Pherréphatta*. Igualmente, como digo, muchos sienten temor de *Apóllōn*, [e] como si sugiriera algo terrible. ¿No te has percatado?

HERM. —Desde luego que sí. Dices verdad.

SÓC. —Y, sin embargo, según mi opinión, este nombre está excelentemente puesto en lo que concierne a la virtud del dios.⁷⁹

HERM. —¿Cómo, pues?

SÓC. —Intentaré explicarte lo que a mí me parece. No hay nombre [405a] que se hubiera ajustado mejor, siendo único, a las cuatro virtudes del dios, hasta el punto de que abarca todas ellas y manifiesta, de algún modo, su arte de músico, adivino, médico y arquero.

HERM. —Habla, pues. ¡Extraño nombre el que me dices!

SÓC. —Y bien armónico, desde luego; ¡como que el dios es músico! En primer lugar, la purificación y las abluciones tanto en lo que toca a la medicina como a la mántica, así como las fumigaciones con [b] drogas medicinales o mánticas, y, finalmente, los baños y aspersiones en tales circunstancias, todas ellas tendrían una sola virtud: dejar al hombre puro tanto de cuerpo como de alma. ¿O no?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Por consiguiente, ¿éste sería el dios que purifica, así como el que lava y libra de tales males?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Entonces, en virtud de las liberaciones y abluciones —en la medida en que es médico de tales males—, recibiría con propiedad el [c] nombre de *Apoloúōn* (el que lava). Y, en virtud de la adivinación, la verdad y la sinceridad —pues son la misma cosa

—, recibiría con toda propiedad el nombre que le dan los tesalios; pues todos ellos llaman *Aploun* a este dios. Y, en razón de su dominio del arco, por estar siempre disparando, es *aei ballon* (constante disparador). En lo que se refiere a la música, hay que tomar en consideración —como en el caso de *akolouthos* y *akoitis*— que *a* tiene a menudo el significado de *homoû* (junto con)⁸⁰ y que aquí se refiere a la «co-rotación» (*homoû polēsis*), tanto alrededor del cielo —lo que llaman «revoluciones» (*pōloi*)—, como en torno a la armonía del canto, la cual recibe el nombre de consonancia, porque todas estas giran al mismo tiempo de acuerdo con una cierta armonía, tal como afirman los entendidos en música y astronomía.

»Éste es el dios que preside la armonía, simultaneando todas estas «rotaciones» (*homopolōn*) tanto entre los dioses como entre los hombres. Y es que, lo mismo que a *homokēleuthon* (compañero de viaje) y *homokoitis* (consorte) les hemos dado el nombre de *akolouthos* y *akoitis* cambiando *homo* por *a*; así hemos llamado *Apollōn* al que [e] era *Homopolōn*, introduciendo otra *l* porque era homónimo de la palabra molesta.⁸¹ Cosa que, incluso hoy, sospechan algunos por no examinar con precisión la virtud del nombre, y lo temen como si tuviera el significado de destrucción. Y, sin embargo, este nombre, [406a] como decíamos hace un instante, fue impuesto porque abarca todas las virtudes del dios: «sincero» (*haploûs*), «constante disparador» (*aei ballon*), «purificador» (*apoloúōn*), rector de la «co-rotación» (*homopoloûn*).

»En cuanto a las Musas y, en general, a la música, les dio este nombre, según parece, a partir del verbo «desear» (*mōsthai*),⁸² así como de la investigación y el amor por el saber.

»*Lētō* viene de la benevolencia de esta diosa, por cuanto accede gustosamente a lo que uno pueda pedirle. Pero, tal vez, sea como la llaman en otros dialectos —pues muchos la llaman *Lēthō*—. ⁸³ Es razonable, desde luego, que reciba el nombre de *Lēthō* por parte de quienes así la llaman en razón de su falta de aspereza, de la dulzura y «suavidad» (*leon*) de su «carácter» (*ēthos*).

»*Artemis*⁸⁴ se revela como lo «íntegro» (*atremēs*) y lo recatado por [b] causa de su amor a la virginidad; aunque puede que el que le puso nombre la llamó «concedora de virtud» (*aretēs hístora*) o, quizá también, en la idea de que «odia la arada» (*ároton misēsásēs*) del varón en la mujer. Ya sea por una de estas razones o por todas ellas, éste fue el nombre que impuso a la diosa el que se lo puso.

HERM. —¿Y *Diónysos* y *Aphrodíta*?

SÓC. —¡Tremenda pregunta, hijo de Hipónico! Sin embargo, tienen estos dioses una suerte de nombres que ha sido impuesta tanto en [c] broma como en serio. Así pues, pregunta a otros por la seria, que nada me impide a mí disertar sobre la festiva,⁸⁵ pues hasta los dioses gustan de bromear. Dioniso podría ser llamado en broma el «dador del vino» (*Didoinousos*); y al vino, puesto que hace creer a la mayoría de los bebedores que tienen cordura sin tenerla, sería razonable llamarlo *oiónous* («que hace creer en la cordura»).

»Sobre Afrodita no sería digno contradecir a Hesíodo, sino convenir con él que fue

llamada *Aphrodíta* por su nacimiento de la «espuma» [d] (*aphroû*).⁸⁶

HERM. —¡Por otra parte, Sócrates, no irás a olvidarte de Atenea, ateniense como eres, ni tampoco de Hefesto y Ares!

SÓC. —No sería razonable.

HERM. —Desde luego que no.

SÓC. —Ahora bien, su segundo nombre no es difícil decir por qué fue puesto.

HERM. —¿Qué nombre?

SÓC. —Solemos llamarla *Pállas* ¿no?

HERM. —¿Cómo no?

SÓC. —Si pensamos, pues, que este nombre le ha sido puesto, como yo imagino, a partir de la danza armada, pensaríamos con propiedad.⁸⁷ Pues [e] a la acción de «elevarse» uno mismo u otra cosa, ya sea desde el suelo o [407a] con las manos, la llamamos *pálllein* y *pálllesthai*, hace danzar y danzar.

HERM. —Exactamente.

SÓC. —El nombre de *Pállas*, entonces, se explica de esta forma.

HERM. —Y muy exactamente. Pero ¿cómo interpretas tú el otro nombre?

SÓC. —¿El de *Athéna*?

HERM. —Sí.

SÓC. —Éste, amigo mío, tiene más peso. Ahora bien, parece que los antiguos tenían sobre Atenea la misma idea que los actuales entendidos [b] en Homero. Y es que la mayoría de éstos, cuando comentan al poeta, dicen que Atenea es la responsable de la inteligencia misma y del pensamiento. Conque el que puso los nombres pensaba, según parece, algo similar sobre ella; y, lo que es más importante, queriendo designar la «inteligencia de dios» (*theoû nóēsis*), dice —más o menos— que ella es la «inteligencia divina» (*Theonóa*), sirviéndose de la *a* de otros dialectos, en vez de la *e*, y eliminando tanto la *i* como la *s*. Y aun quizá ni siquiera por esta razón, sino que la llamó *Theonóē* en la idea de que ella, por encima de los demás, «conoce» (*nooúsēs*) las «co divinas» (*tà theîa*). Claro que tampoco es disparatado que quisiera también designar *Ethonóē* a la «inteligencia ética» (*tōi éthei nóēsis*),⁸⁸ [c] en la idea de que la diosa es esto. Y, ya sea él o algún otro, la llamaron después *Athēnāa* transformándolo en un nombre más bello, según creían ellos.

HERM. —Bien. ¿Y Hefesto, qué? ¿Cómo lo explicas?

SÓC. —¿Acaso me preguntas por el genuino «conocedor de la luz» (*pháeos hístora*)?

HERM. —Así parece.

SÓC. —¿No es evidente para cualquiera que éste es *Phaistós* (luminoso) añadiéndole la *e*?

HERM. —Es probable, si es que a ti no te parece todavía de otra manera, como es natural.

SÓC. —Pues para que no me lo parezca, pregúntame por Ares.

HERM. —Te pregunto.

SÓC. —Entonces, si así lo quieres, el nombre de *Árēs* se ajustaría a [d] lo

«masculino» (*árren*) y a lo varonil; pero si, por otra parte, se conforma a lo rígido e inflexible (lo cual recibe el nombre de *árraton* «irrompible»), también en este sentido sería propio que un dios guerrero por los cuatro costados reciba el nombre de *Ares*.

HERM. —¡Desde luego!

SÓC. —Dejemos, pues, a los dioses —¡por los dioses!—, que temo seguir conversando sobre ellos, y propónme cuestiones sobre cualquier otro tema que prefieras «para que veas cómo es la casta de los caballos de Eutifrón».⁸⁹

HERM. —¡Claro que lo haré cuando te haya preguntado sólo una [e] vez más sobre Hermes,⁹⁰ ya que Crátilo afirma que yo no soy Hermógenes. Intentemos, pues, investigar qué significa el nombre de *Hermês*, a fin de que veamos también si la afirmación de éste tiene algún valor.

SÓC. —En realidad, parece que *Hermês* tiene algo que ver con la palabra al menos en esto, en que al ser «intérprete» (*hermēnea*) y mensajero, así como ladrón, mentiroso y mercader, toda esta actividad gira [408a] en torno a la fuerza de la palabra. Y es que, como decíamos antes, el «hablar» (*eírein*) es servirse de la palabra y lo que Homero dice en muchos pasajes (*emēsato* «pensó», dice él) es sinónimo de «maquinar» (*mēchanēsasthai*). Conque, en virtud de ambas cosas, el legislador nos impuso, por así decirlo, a este dios que inventó el lenguaje y la palabra (y *légein* es, desde luego, sinónimo de *eírein*) con esta orden: «Hombres, al que inventó el lenguaje (*eírein emēsato*) haríais bien en llamarlo *Eirémês*». [b] Ahora, sin embargo, nosotros lo llamamos *Hermês* por embellecer, según imagino, su nombre. (Por cierto, que *Iris* también parece tener su nombre por el hecho de *eírein*, pues era mensajera.)⁹¹

HERM. —¡Por Zeus! Entonces me parece que Crátilo afirma con razón que yo no soy *Hermogénēs* (nacido de Hermes): y es que no soy diestro en la palabra.

SÓC. —Pero es más, amigo mío: el que *Pân* sea un hijo doble de Hermes no carece de sentido.

[c] HERM. —¿Pues cómo?

SÓC. —Tú sabes que el discurso manifiesta la «totalidad» (*tò pân*) y que se mueve alrededor y no deja de hacer girar; y que es doble, verdadero y falso.⁹²

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Por consiguiente, su carácter verdadero es suave y divino y habita arriba, entre los dioses, mientras que su carácter falso habita abajo, entre la mayoría de los hombres, y es áspero y trágico.⁹³ Pues es ahí, en el género de vida trágico, donde residen la mayoría de los mitos y mentiras.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Por consiguiente, el que manifiesta «todo» (*pân*) y siempre [d] hace girar sería justamente *Pân Aipólos*,⁹⁴ el hijo doble de Hermes, suave en sus partes superiores, y áspero y cabruno en las inferiores. Conque *Pân* es o bien la palabra o hermano de la palabra, dado que es hijo de Hermes; que nada tiene de extraño que un hermano se parezca a su hermano. Pero como te decía, feliz Hermógenes, dejemos a los dioses.

HERM. —Al menos a esta clase de dioses, Sócrates, si lo prefieres. Pero ¿qué te

impide disertar sobre otros⁹⁵ como el sol y la luna, los astros, [e] la tierra, el éter, el aire, el fuego, el agua, las estaciones y el año?

SÓC. —¡Numerosos son los temas que me propones! Sin embargo, consiento, si es que va a ser de tu agrado.

HERM. —¡Claro que me va a complacer!

SÓC. —Entonces, ¿qué prefieres primero? ¿O hablamos de *hêlios* «el sol», como dijiste?

HERM. —De acuerdo.

SÓC. —Desde luego, parece que sería más claro si nos sirviéramos de la palabra *doria* (los dorios, en efecto, lo llaman *Hálios*). Sería, pues, *Hálios* en tanto que «congrega» (*halízei*) a los hombres en el mismo [409a] lugar cuando sale, y lo sería también porque no cesa de «girar» (*heílein*) en su movimiento alrededor de la tierra, aunque también —sería verosímil— porque en su recorrido «adorna con variopintos colores» (*poikillei*) lo que nace de la tierra. Y *poikillein* y *aioleîn* significan lo mismo.

HERM. —¿Y la «luna» (*selênē*) qué?

SÓC. —Este es el nombre que parece mortificar a Anaxágoras.

HERM. —¿Y por qué?

SÓC. —Parece un nombre que manifiesta con mayor antigüedad lo que aquél decía recientemente: que la luna toma su luz del sol.⁹⁶ [b]

HERM. —¿Cómo, pues?

SÓC. —Sin duda *sélas*⁹⁷ y *phôs* significan lo mismo, luz.

HERM. —Sí.

SÓC. —Y esta luz que circunda la luna es siempre nueva y vieja —si es cierto lo que afirman los partidarios de Anaxágoras—, pues no cesa de proyectar luz nueva en su movimiento alrededor de la luna, mientras que la del mes anterior es vieja.

HERM. —Exactamente.

SÓC. —Y muchos la llaman *selanaía*.

HERM. —Exacto.

SÓC. —En cuanto que siempre tiene luz nueva y vieja (*sélas néon kai hénon aei*) el nombre más justo que podría recibir sería *selaenoneoáeia*, [c] pero se la llama *selanaía* una vez contraído.

HERM. —Desde luego, Sócrates, que este nombre es propio de un ditrambo. Pero, ¿cómo explicas el mes y los astros?

SÓC. —Al «mes» (*meís*) sería justo llamarlo *meíēs* procediendo de *meioûsthai* (disminuir), y los «astros» (*ástra*) parece que toman su denominación del «relámpago» (*astrapḗ*). En cuanto al relámpago, debería ser *anastrōpḗ* porque «hace volver la vista» (*ôpa anastréphi*), pero se le llama *astrapḗ* por embellecerlo.

HERM. —¿Y qué del fuego y del agua?

SÓC. —Del «fuego» (*par*) no tengo idea y es probable que, o bien [d] me haya abandonado la Musa de Eutifrón, o que este nombre sea de una dificultad extrema. Ahora bien, observa la artimaña que aplico a todos los de esta guisa que se me escapan.

HERM. —¿Cuál es?

SÓC. —Te lo diré. Contéstame: ¿podrías decirme de qué forma recibe su nombre el fuego?

HERM. —Yo no, por Zeus.

SÓC. —Entonces considera lo que yo barrunto sobre ello: pienso [e] que los griegos, y especialmente los que viven bajo dominio bárbaro, han tomado de éstos numerosos nombres.⁹⁸

HERM. —¿Y qué, pues?

SÓC. —Si uno investiga cómo es razonable que estén establecidos conforme a la lengua griega y no conforme a aquella de la que el nombre procede, sabes que se encontraría en apuros.

HERM. —Nada más lógico.

[410a] SÓC. —Mira, entonces, si este nombre, *pýr*, no es bárbaro. Pues no es fácil encajarlo en la lengua griega y es evidente que los frigios⁹⁹ llaman al fuego de esta forma con una pequeña variante; e, igualmente, al «agua» (*hýdōr*) y a los «perros» (*kýnas*), etc.

HERM. —Así es.

SÓC. —Sin embargo, no hay que llevar demasiado lejos estos nombres por el hecho de que pueda decirse algo sobre ellos. De esta forma, pues, dejo a un lado el fuego y el agua.

[b] »En cuanto al aire, ¿se llama *aḗr*, Hermógenes, porque «levanta» (*aírei*) lo que hay sobre la tierra? ¿O porque siempre «fluye» (*aeì rheî*)? ¿O porque, en su flujo, se origina el viento? Pues los poetas llaman *aḗtas* (vendavales) a los vientos. Puede que signifique, entonces, «lo que fluye como vendaval» (*aḗtōrrous*), como si dijera *pneumatōrrous* «lo que fluye como viento». Al «éter» (*aithḗr*) es así como yo lo entiendo: dado que «siempre corre» fluyendo «en torno al aire» (*aeì [c] theî perì tòn aéra*), debería llamarse, en justicia, *aeitheḗr*. La «tierra» (*gḗ*) manifiesta mejor lo que quiere significar con tal que se la llame *gaîa*. Y es que *gaîa* debería llamarse, en rigor, *gennḗteira* (procreadora) como afirma Homero —pues dice *gegáasi*, en vez de *gegenḗsthai* (ser engendrado)—. Bien, ¿qué nos quedaba después de esto?

HERM. —Las estaciones, Sócrates, así como la «añada»¹⁰⁰ y el «año» (*eniautós*, *etos*).

SÓC. —Pues bien, las «estaciones» (*hōrai*) has de pronunciarlas como en antiguo ático,¹⁰¹ si es que quieres saber lo que es probable: en efecto, son *hōrai* (límites) debido a que limitan los inviernos y veranos, los vientos y los frutos de la tierra. Y como «limitan» (*horízousai*), habría que llamarles en justicia *hōrai*.

»La «añada» (*eniautós*) y el «año» (*étos*) es probable que sean una [d] sola cosa. En efecto, a lo que saca a luz y controla en sí mismo cada cosa que se cría y nace sucesivamente, a esto —lo mismo que antes con el nombre de Zeus, dividido en dos partes, unos lo llamaban *Zēna* y otros *Día*—, así a esto unos lo llaman *eníauton*, de *en heautōi* (en sí mismo), y otros *étos*, porque *etázei* (controla). La explicación completa es que la expresión *en heautōi etázon* (lo que controla en sí mismo), aun siendo única, se

pronuncia en dos partes, *eniautós* y *étos*, a partir [e] de una expresión única.

HERM. —En verdad, Sócrates, has avanzado mucho.

SÓC. —Páreceme que estoy ya progresando en sabiduría.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —En seguida lo dirás todavía más.

HERM. —Pues después de este género, yo, desde luego, examinaría [411a] con gusto con qué clase de exactitud han sido puestos los hermosos nombres que se refieren a la virtud, como la «inteligencia» (*phrónēsis*), la «comprensión» (*sanesis*), la «justicia» (*dikaiosané*) y todos los de esta clase.

SÓC. —¡Amigo mío! No es liviana la raza de nombres que despiertas. Sin embargo, ya que me he ceñido la piel de león,¹⁰² no he de amilanarme, sino más bien examinar, como es lógico, la inteligencia, la comprensión, el conocimiento, la ciencia y todos los demás bellos [b] nombres que has citado.

HERM. —¡Claro que no debemos desistir antes de tiempo!

SÓC. —Pues de verdad, ¡por el perro!, que no creo ser mal adivino en lo que se me acaba de ocurrir: que los hombres de la remota antigüedad que pusieron los nombres — lo mismo que los sabios de hoy— de tanto darse la vuelta buscando cómo son los seres, se marean y, consecuentemente, les parece que las cosas giran y se mueven en todo [c] lugar.¹⁰³ En realidad, no juzgan culpable de esta opinión a su propia experiencia interior, sino que estiman que las cosas mismas son así; que no hay nada permanente ni consistente, sino que todo fluye, se mueve y está lleno de toda clase de movimiento y devenir continuo. Y lo digo reflexionando sobre todos estos nombres de ahora.

HERM. —¿Y cómo es eso, Sócrates?

SÓC. —Quizá no has reparado en que los nombres recién citados han sido puestos a las cosas como si todas se movieran, fluyesen y devinieran.

HERM. —No había caído en ello en absoluto.

[d] SÓC. —Pues bien, para empezar, el primer nombre al que aludimos se refiere por completo a estas características.

HERM. —¿Cual?

SÓC. —El de *phrónēsis* (inteligencia), pues es la «intelección del movimiento y el flujo» (*phorâs kai rhoû nóēsis*). Podría también entenderse como «aprovechamiento del movimiento» (*phorâs ónēsis*), pero, en todo caso, se refiere a éste.

»Y si lo aceptas, *gnómē* (el juicio) manifiesta enteramente el análisis y la «observación del devenir» (*gonês nómēsis*); pues *nōmân* es lo mismo que *skopeîn* (observar). Pero si lo prefieres, esta misma palabra *nóēsis* es la «tendencia hacia lo nuevo» (*néou hēsis*): el que los seres sean nuevos significa [e] que no dejan de devenir. Conque el que puso el nombre de *neóesis* quiso significar que el alma tiende a esto, pues antiguamente no se llamaba *nóesis*, sino que había que pronunciar dos e¹⁰⁴ en vez de la *ē*, *noéesis*.

»*Sōphrosanē* (prudencia) es la «salvaguardia del entendimiento» (*sōtēría phronēseōs*) que acabamos de considerar.

[412a] »Y, por otra parte, la «ciencia» (*epistēmē*) significa que el alma de algún

valor «sigue» (*hepoménē*) a las cosas en movimiento y no se queda atrás ni las adelanta. Por lo cual hay que insertar una *e* y llamarla *epeistēmē*.¹⁰⁵ »*Sýnesis* (comprensión), por su parte, parece como si fuera igual a «raciocinio» (*syllogismós*), y cuando se dice *syniénai* (comprender), resulta que se dice absolutamente lo mismo que *epístasthai* (estar sobre). [b] Pues *syniénai* (marchar con) significa: el alma «acompaña a las cosas» (*symporeúesthai*) en su movimiento. Por otra parte, *sophía* (sabiduría) significa «tocar el movimiento» (*phorás háptesthai*), aunque esto es más oscuro y extraño a nuestra lengua. Pero hay que recordar, en los poetas, lo que dicen en muchos pasajes de aquello que avanza rápidamente una vez que ha comenzado: dicen *esythē* (se precipitó).

»Además, un laconio ilustre tenía el nombre de *Sóos* y los lacedemonios dan este nombre al movimiento «veloz» (*thoós*).¹⁰⁶ Así pues, *sophía* significa «tocar» el «movimiento» (*epaphé*), supuesto que los seres se mueven.

»Por otra parte, en cuanto a lo «bueno» (*agathón*), este nombre [c] suele aplicarse a todo lo «admirable» (*agastón*) de la naturaleza. Puesto que los seres se mueven, hay en ellos rapidez y hay lentitud. Ahora bien, no todo lo rápido es admirable, sino una parte de ello, y, precisamente, «lo admirable de lo rápido» (*thoou agastoi*) recibe la denominación de *agathón*.

»En cuanto a la «Justicia» (*dikaïosanē*), es fácil comprender que este nombre se aplica a la «comprensión de lo justo» (*dikaïou synesis*). Pero *dikaion* (lo justo) mismo es difícil. Claro que, hasta cierto punto, parece que hay acuerdo por parte de muchos, pero en seguida vienen las disputas. Cuantos consideran que el universo está en movimiento [d] suponen que su mayor parte no tiene otro carácter que el de moverse y que hay algo que atraviesa este universo en virtud de lo cual se originan todas las cosas; y que ello es lo más rápido y sutil. Pues de otro modo no podría atravesar todo el universo, si no fuera lo más sutil como para que nada pueda contenerlo, ni lo más rápido como para relacionarse con los demás seres como si éstos estuvieran en reposo. Así pues, dado que gobierna todo lo demás «atravesándolo» (*diaïón*) [e] se le dio ajustadamente el nombre de *dikaion* añadiendo la fuerza de la *k* por mor de la eufonía.

Hasta este punto, pues, muchos convienen, como decíamos antes, [413a] en que esto es lo justo. Pero yo, Hermógenes, como soy infatigable en este asunto, me he informado en conversaciones secretas de que lo justo es también lo causante (pues lo causante es aquello «por lo que» —*di' hò*—¹⁰⁷ algo se genera) y alguien me dijo en privado que era ajustado asignarle este nombre por dichas razones.

Pero cuando tras oírlos, vuelvo a preguntarles tranquilamente: «Amigo, ¿qué es, pues, lo justo si ello es así?», parece que ya pregunto [b] más de lo conveniente y que me paso de raya.¹⁰⁸ Dicen que ya tengo suficiente información y, deseando atiborrarme, tratan de decirme cada uno una cosa y no están más de acuerdo. Pues uno afirma que lo justo es el sol: sólo él «atravesando» (*diaïonta*) y quemando gobierna los seres. Así pues, cuando, satisfecho por haber oído algo bello, se lo comunico a alguien, éste se burla de mí después de oírme y me pregunta si creo que no hay nada justo entre los hombres una vez que se pone el sol.

[c] Ahora bien, como yo persisto en preguntarle qué explicación ofrece él, afirma que el fuego.¹⁰⁹ Pero no es fácil de entender. Otro sostiene que no es el fuego, sino el calor que reside en el fuego. Otro dice burlarse de todo esto y que lo justo es lo que dice Anaxágoras, el *noûs* (la razón), pues ésta es autónoma y, sin mezclarse con nada, gobierna todas las cosas atravesándolas. En este punto, amigo mío, ya me encuentro [d] en mayores apuros que antes de tratar de saber qué cosa es lo justo.¹¹⁰ Ahora bien, al menos el nombre, cosa por la que andábamos investigando, es claro que lo tiene por estas razones.

HERM. —Parece, Sócrates, que esto se lo tienes oído a alguien y que no estás improvisando.

SÓC. —¿Y lo demás qué?

HERM. —En absoluto.

SÓC. —Escucha entonces, pues quizá podría mentirte también en lo demás diciendo que lo expongo sin haberlo oído.

»Después de la Justicia, ¿qué nos queda? La «valentía» (*andreía*) [e] no la hemos tocado, creo yo. Pues bien, es evidente que la «injusticia» (*adikía*) es verdaderamente un obstáculo a lo que atraviesa y la valentía apunta a ello en la idea de que ha recibido su nombre en la lucha —aunque, en la realidad, si es que ésta fluye, la lucha no es sino el flujo en sentido contrario—. Si se suprime, pues, la *d* de *andreía*, el nombre *anreía* pone de manifiesto por sí sólo esta actividad.¹¹¹ Claro que *andreía* no es un flujo contrario a todo flujo, sino al que fluye contra lo [414a] justo; en caso contrario, no se elogiaría la valentía. También lo «masculino» (*árren*) y el «varón» (*anér*) se refieren a algo parecido, a la «corriente hacia atrás» (*ánō rhoé*), mientras que la «mujer» (*gyné*) me parece que tiene que ver con «generación» (*goné*). Lo «femenino» (*thély*) parece que ha recibido su nombre a partir de la «mama» (*théle*),¹¹² y ésta ¿no será así, Hermógenes, porque «hace crecer» (*tethélénai*) como sucede con las plantas de regadío?

HERM. —Sí que lo parece, Sócrates.

SÓC. —Es más: el mismo verbo *thálllein* (brotar) me parece que representa el crecimiento de los jóvenes, porque se produce rápida y repentinamente. [b] Lo cual, por consiguiente, ha imitado¹¹³ con el nombre adaptándolo a partir de *theîn* (correr) y *hálllesthai* (saltar). Pero ¿no estás viendo que me salgo de carrera, por así decirlo, cuando alcanzo terreno llano y nos quedan aún numerosos temas que parecen importantes?

HERM. —Dices verdad.

SÓC. —Uno, al menos, es ver qué quiere decir la palabra *téchnē* (arte).

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿No significa esta palabra «posesión de razón» (*héxis nou*), si [c] le quitamos la *t* e introducimos *o* entre la *ch* y la *n* y entre la *n* y la *e*?¹¹⁴

HERM. —Muy forzado es esto, Sócrates.

SÓC. —¡Bendito Hermógenes! ¿No sabes que los primeros nombres que se impusieron están ya sepultados, merced a la ornamentación y al tiempo, por los que

quieren vestirlos de tragedia añadiendo y quitando letras por eufonía y retorciéndolos por todas partes? Porque, ¿no te parece extraña la introducción de *r* en la palabra *kátoptron* [d] (espejo)?¹¹⁵ Pues tal es, creo yo, lo que hacen quienes no se ocupan de la verdad y sí de hacer figuras con la boca. Hasta el punto de que, a costa de introducir numerosas adiciones, terminan por conseguir que nadie comprenda lo que significa el nombre. Así, por ejemplo, a la *Esfinge* la llaman *Sphinx* en vez de *Phíx*,¹¹⁶ etc.

HERM. —Así es, Sócrates.

SÓC. —Y si una vez más se permite introducir y suprimir lo que uno quiera en los nombres, será muy fácil adaptar cualquier nombre a cualquier cosa.

[e] HERM. —Cierto.

SÓC. —Y muy cierto, en verdad. Pero tú, mi sabio árbitro, debes, creo yo, vigilar lo que es comedido y razonable.

HERM. —Me gustaría.

SÓC. —También a mí, Hermógenes. Pero no seas excesivamente [415a] riguroso, amigo mío,

no vayas a quitar de mis miembros la fuerza,¹¹⁷

pues ya me encamino a la cumbre de lo que tengo dicho, cuando hayamos examinado *mēchané* (artificio) después de *téchnē*.

»*Mēchané* me parece que significa «cumplir un largo recorrido» (*ánein epì polla*), pues *tò polla* significa, sin duda, lo mismo que *mēkos*, «un largo recorrido». Pues bien, el nombre *mēchané* se compone de ambos, *mēkos* y *ánein*.

»Pero, como acabo de decir, hay que llegar a la cumbre de lo que nos hemos propuesto: hay que investigar lo que significan los nombres *areté* [b] (virtud) y *kakía* (vicio). Pues bien, uno no lo veo claro, pero el otro me parece evidente, pues está en consonancia con todo lo anterior. Como las cosas están en movimiento, todo «lo que se mueve mal» (*kakôs ión*) será *kakía*. Y cuando el moverse mal hacia las cosas sucede en el alma, sobre todo entonces recibe la denominación general de vicio. Pero qué cosa sea el moverse mal creo que está claro también en la «cobardía» (*deilía*), nombre que aún no hemos tocado, sino pasado por alto, aunque deberíamos [c] haberlo examinado después de la valentía. Pero para mí que hemos pasado por alto muchas otras cosas. La cobardía, en suma, significa una traba poderosa del alma, pues *lian* significa fuerza de alguna manera.

»Conque la cobardía sería la «traba excesiva» y enorme del alma (*desmós lian*). Lo mismo que también es un mal la «escasez de recursos» (*aporía*) y, [d] como es lógico, todo aquello que sea un impedimento para el movimiento y el «caminar» (*poreúesthai*). Pues bien, es claro que moverse mal significa caminar con impedimentos y trabas. Cuando el alma, pues, lo experimenta, se encuentra llena de vicio. Y si vicio es el nombre para tal estado, su contrario sería «virtud» (*areté*) y significa, en primer término, abundancia de recursos [e] y, después, que el flujo del alma buena está siempre en libertad. De tal forma que, según parece, lo que «fluye» (*aeì rhéon*) sin trabas ni

impedimentos ha recibido este nombre como sobrenombre. Es correcto llamarla *aeireítēn* (siempre fluyente) y, tal vez, significa «deseable» (*hairētēn*) —dado que es el hábito más deseable—, pero se llama *areté* por contracción. Puede que digas que estoy inventando, pero yo afirmo que si es correcto lo que explicaba antes, el vicio, también es correcto este nombre de *areté*.

HERM. —¿Y el de *kakón* (mal) con el que has explicado mucho de [416a] lo anterior? ¿Qué significa este nombre?

SÓC. —¡Extraño me parece, por Zeus, y difícil de conjeturar! Así es que aplico también a éste la artimaña de marras.

HERM. —¿Cuál?

SÓC. —Sostener que es un nombre bárbaro.

HERM. —Y parece que tu afirmación es exacta. Pero si lo prefieres, dejemos esto y tratemos de ver si están bien puestos el de *kalón* (bello) y *aischrón* (feo).

SÓC. —En realidad, me parece claro lo que significa *aischrón*, pues también está en consonancia con lo anterior. Parece que el nominador [b] no deja de envilecer a lo que estorba y contiene el flujo de los seres. Así que a lo que siempre «contiene el flujo» (*ischon tôn rhoûn*) le ha impuesto el nombre de *aeischoroûn*. Ahora, sin embargo, la gente lo llama *aischrón* por contracción.

HERM. —¿Y lo *kalón* (bello)?

SÓC. —Esto es más difícil de comprender.¹¹⁸ Y, sin embargo, el nombre mismo lo dice; ha sido variado sólo por armonía y por la cantidad de la *o*.¹¹⁹

HERM. —¿Cómo así?

SÓC. —Este nombre parece un sobrenombre del pensamiento.

HERM. —¿Qué quieres decir?

[c] SÓC. —Veamos. ¿Qué cosa piensas tú que es responsable de que cada ser reciba nombre? ¿No es aquello que impone los nombres?

HERM. —Por completo.

SÓC. —¿Y no sería esto el pensamiento ya sea de los dioses, ya de los hombres, o de ambos?

HERM. —Sí.

SÓC. —Entonces, ¿lo que da nombre a las cosas y lo que se lo sigue dando¹²⁰ es lo mismo, esto es, el pensamiento?

HERM. —Así parece.

SÓC. —¿Y todas las creaciones de la mente y el pensamiento no son acaso elogiadas y las que no lo son, censurables?

HERM. —Desde luego.

[d] SÓC. —Pues bien, ¿lo curativo no produce medicinas y lo constructivo construcciones? ¿O cómo lo entiendes tú?

HERM. —Así.

SÓC. —Entonces, ¿también «lo nominativo (*tò kaloûn*)¹²¹ cosas bellas (*kalá*)»??

HERM. —Tiene que ser así.

SÓC. —¿Y esto es, tal como decimos, el pensamiento?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Entonces *kalón* (lo bello) es un sobrenombre del pensamiento que produce las cosas que saludamos con el nombre de bellas.

HERM. —¡Claro!

[e] SÓC. —Bien. De los nombres, ¿de esta clase cuál nos queda?

HERM. —Los que se relacionan con lo bueno y lo bello: lo «conveniente» [417a] (*symphéron*), «rentable» (*lysiteloûn*), «provechoso» (*ōphélimon*), «lucrativo» (*kerdáleon*) y sus contrarios.

SÓC. —En realidad, podrías encontrar ahora el significado de *symphéron* (conveniente), si te fijaras en lo antes dicho. Parece hermano del «conocimiento» (*epistémē*), pues no significa otra cosa que el «movimiento simultáneo» (*háma phorá*) del alma con las cosas:¹²² lo que se obtiene en virtud de éste, parece lógico que reciba el nombre de *symphéron* y *sýmphora* a partir de *symperiphéresthai* (moverse alrededor simultáneamente).¹²³

»*Kerdáleon* (lucrativo) viene de *kérdos* (lucro), y *kérdos* manifiesta [b] su significado si se introduce en el nombre una *n*, *en* vez de la *d*: califica al bien de otra forma. Como éste «se mezcla» (*keránnytai*) con todo atravesándolo, le impuso¹²⁴ este nombre por calificar esta virtud suya, pero introdujo *d*, en vez de *n*, y lo pronunció *kérdos*.

HERM. —¿Y *lysiteloûn*, qué?

SÓC. —Parece, Hermógenes, que no es como los tenderos lo emplean cuando se cubre la inversión. Tengo para mí que *lysiteloûn* no se dice en este sentido,¹²⁵ sino porque, siendo¹²⁶ la parte más rápida del ser, [c] no permite que las cosas se detengan ni que el movimiento alcance término y se detenga o cese; antes bien, si trata de producirse un término de éste, lo elimina constantemente y hace incesante e inmortal aquél. En este sentido me parece que *lysiteloûn* califica al bien, pues «lo que elimina el término» (*lýon tò télos*) del movimiento es *lysiteloûn*.

»Ajeno a nuestro dialecto es *ōphélimon*, del que Homero se sirve a menudo, de *ophéllein* (engordar); y ésta es otra designación de *aúxein* (acrecentar) y *poiēin* (hacer).¹²⁷

HERM. —¿Y los contrarios de éstos? ¿Cómo son? [d]

SÓC. —Cuantos niegan a éstos no hay por qué revisarlos, pienso yo.

HERM. —¿Cuáles son?

Soc. —*Axýmphoron*, *anōphelés*, *alysitelés* y *akerdés*.

HERM. —Es cierto lo que dices.

SÓC. —Pero sí *blaberón* (dañino) y *zémíôdes* (ruinoso). En verdad, *blaberón* (lo dañino) quiere decir «lo que daña el flujo» (*tò blápton* [e] *tòn rhoûn*), y *blápton* (lo que daña), a su vez, significa lo que quiere «sujetar» (*háptein*); pero «sujetar» (*háptein*) y «atar» (*deîn*) significan lo mismo y siempre son un baldón. Por consiguiente, «lo que quiere sujetar el flujo» (*tò boulómenon háptein rhoûn*) sería muy exactamente

boulapteroûn, aunque se dice *blaberón* por embellecerlo, según creo.

HERM. —Sócrates, de verdad que te salen recargados los nombres. Así que ahora me ha parecido como si entonaras el prelude [418a] del nomo¹²⁸ de Atenea, cuando has pronunciado el nombre éste de *boulapteroûn*.

SÓC. —No, Hermógenes, yo no soy culpable; sino quienes le han puesto el nombre.

HERM. —Tienes razón. Pero ¿qué sería, pues, el nombre *zēmiôdes* (ruinoso)?

SÓC. —¿Qué será *zēmiôdes*? Mira, Hermógenes, cómo tengo razón cuando digo que, por añadir o quitar letras, modifican mucho el significado de los nombres, hasta el punto de que con una pequeña [b] variación consiguen, a veces, que signifiquen lo contrario. Por ejemplo, en *déon* (obligatorio); he reflexionado sobre este nombre y de ello acaba de ocurrírseme lo que iba a decirte: esta nuestra hermosa lengua de hoy ha retorcido los nombres *déon* y *zēmiôdes* hasta hacerlos significar lo contrario; ha borrado lo que significan, mientras que la antigua lo muestra a las claras.

HERM. —¿Qué quieres decir?

SÓC. —Te diré. Ya sabes que nuestros antepasados empleaban mucho la *i* y la *d*,¹²⁹ y sobre todo las mujeres, que son precisamente las [c] que conservan la lengua primitiva. Ahora, sin embargo, en vez de *i* emplean *ei* o *e*, como si en verdad fueran más magnificentes.

HERM. —¿Cómo es eso?

SÓC. —Por ejemplo, los más antiguos llamaban *himéran* al día y otros, *heméran*; los de ahora, sin embargo, *hēméran*.

HERM. —Así es.

SÓC. —¿Y no sabes que sólo este nombre arcaico manifiesta la intención del que lo puso? En efecto, como la luz nacía de la oscuridad, con la complacencia y «deseo» (*himeírousin*) de los hombres, le dieron [d] el nombre de *himéran*.

HERM. —¡Claro!

SÓC. —Ahora, sin embargo, no reconocerías lo que significa *hēméra* de inflado¹³⁰ que está. Con todo, algunos estiman que ha recibido este nombre porque en verdad el «día (*hēméra*) civiliza¹³¹ (*hēméra poiēi*)».

HERM. —Me parece bien.

SÓC. —También sabes que al «yugo» (*zygón*) los antiguos lo llamaban *duogón*.¹³²

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Y sin embargo, *zygón* nada pone en claro, mientras que *duogón* es un nombre justo en virtud de la unión de una «yunta» (*duoîn*) con vistas al «arrastre» (*agōgēn*). Hoy se dice *zygón*, y en muchos otros casos sucede lo mismo. [e]

HERM. —Claro.

SÓC. —Pues bien, según esto, para empezar, lo que se llama *déon* (obligatorio) significa lo contrario de los nombres que se relacionan con el bien: lo obligatorio es una forma de bien y se manifiesta como una «atadura» (*desmós*) e impedimento del movimiento, como si fuera hermano de lo dañino.

HERM. —¡Y bien que lo parece, Sócrates!

SÓC. —Pero no, si nos servimos de su nombre arcaico, el cual es mucho más probable que esté mejor puesto que el de ahora. Será acorde con [419a] los bienes antes aludidos, si en vez de *e*, *le* devuelves la *i* como antiguamente: en efecto, *diíon* (lo que atraviesa) —y no *déon*— significa el bien, y esto ya es un elogio. De esta forma el que pone los nombres no se contradice,¹³³ sino que tanto *déon* como *ōphélimon*, *lysiteloûn*, *kerdáleon*, *agathón*, *symphéron* y *eúporon* significan lo mismo: designan con nombres distintos a [b] «lo que ordena» (*diakosmoûn*) y «se mueve» (*ión*). Y es elogiado en todas partes, mientras que lo que contiene y ata recibe censuras.

»De otra parte, *zēmiôdes*, si le devuelves la *d* en vez de la *z*, de acuerdo con la lengua arcaica, se te revelará como el nombre impuesto a «lo que permite el movimiento» (*doûnti to ión*) bajo la forma *dēmiôdes*.

HERM. —¿Y *hēdonē* (placer), *lýpē* (dolor), *epithymía* (apetito) y otros semejantes, Sócrates?

SÓC. —No me parecen muy difíciles, Hermógenes. Así, *hēdonē* (placer): tal nombre parece tener la actividad tendente al «provecho» [c] (*ónēsis*), pero se ha insertado la *d*, de forma que, en vez de *hēonē*, se llama *hēdonē*. Y *lýpē* (dolor) parece que ha recibido su nombre a partir de la «disolución» (*diálysis*) del cuerpo, la que tiene el cuerpo en tal estado. *Anías* (sufrimiento) es lo que estorba el movimiento.¹³⁴ Y *algēdōn* (pena), llamado así de *tò algeinón* (lo penoso), me parece ajeno a nuestra lengua.¹³⁵ *Odýné* (aflicción) parece que tiene este nombre a partir de la «penetración» (*éndysis*) del dolor. *Achthēdōn* (pesar) es claro, para todo el mundo, que es nombre figurado del peso del movimiento. *Chará* (alegría) parece que ha sido llamada así por la «efusión» (*diáchysis*) y facilidad del «flujo» (*rhoé*) del alma. *Térpsis* (goce) [d] procede de *terpnón* (gozoso) y *terpnón* tiene su nombre del «deslizamiento» (*hérpsis*) a través del alma y se asemeja a un «soplo» (*pnoé*); en justicia se llamaría *hérpnoun*, pero con el tiempo ha cambiado a *terpnón*.

»*Euphrosanē* (bienestar) no necesita explicación: es claro para todos que ha tomado este nombre —en justicia el de *eupherosanē* aunque lo llamemos *euphrosanē*— del hecho de que el alma se «mueve bien acorde con las cosas» (*eu symphéresthai*).

»Tampoco es difícil *epithymía* (apetito): es evidente que debe su nombre a la fuerza «que se dirige al ánimo» (*epì thymòn ioûsa*), y *thy* [e] *mós*¹³⁶ tendría este nombre del ardor y ebullición del alma. Por otra parte, *hímeros* (deseo) tiene este nombre por el flujo que arrastra al alma [420a] sobre todo. Como «fluye tendiendo» (*hiémenos rheî*) y dirigiéndose con anhelo a las cosas —y de esta forma, desde luego, arrastra al alma con la «tendencia de la corriente» (*hésis tēs rhoês*)—, a partir de toda esta capacidad recibió el nombre de *hímeros*. Más aún: llámase *póthos* (añoranza), a su vez, para indicar que no es deseo de lo presente, sino de «lo alejado» (*állothi pou óntos*)¹³⁷ y ausente. De ahí que se llame *póthos* lo que se llamaba *hímeros* cuando estaba presente aquello que se anhelaba; y cuando ello no está presente, esto mismo se llamó *póthos*.

En cuanto a *Érōs*, dado que «se insinúa desde fuera» (*eisrheî éxotheren*) y es una corriente no connatural al que la posee, sino inducida a [b] través de los ojos, por esta

razón, a partir de *eisrheîn*, fue llamada antiguamente *ésros* (pues empleábamos *o* en vez de *ō*), y ahora se llama *érōs* por el cambio éste de *o* por *ō*.¹³⁸

»Pero ¿te queda algo aún que podamos examinar?

HERM. —¿Qué te parecen *dóxa* (opinión) y sus semejantes?

SÓC. —*Dóxa*, desde luego, ha recibido este nombre, o bien por la «persecución» (*díōxis*) que el alma recorre en su asechanza por saber [c] cómo son las cosas, o bien por el disparo del «arco» (*tóxou*). Pero parece, más bien, esto último. *Oíēsis* (creencia), ciertamente, concuerda con ello, pues parece manifestar el caminar¹³⁹ del alma hacia toda cosa —por ver cómo es cada uno de los seres—, lo mismo que también *boulé* (decisión) designa, de alguna manera, el «disparo» (*bolé*) y *boulesthai* significa «tender a» (*ephesthai*), igual que *bouleúesthai* (decidir).

»Todos estos nombres, séquito de *dóxa*, parecen ser representaciones de *bolé* (disparo) lo mismo que, a su vez, su contrario *aboulía* parece sinónimo de *atychía* (yerro), en la medida en que no alcanza ni obtiene aquello a lo que disparaba, aquello que deseaba o deliberaba, ni aquello a lo cual tendía.

HERM. —Sócrates, me parece que estos nombres los sacas ya a [d] borbotones.

SÓC. —Es que ya corro¹⁴⁰ hacia la meta. Ahora bien, todavía quiero explicar *anáñkē* (necesidad), puesto que va a continuación de éstos, y *hekoúision* (voluntario).

»*Hekoúision* es «lo que cede» (*tò eikon*) y no ofrece resistencia. Como digo, estaría representado por este nombre, que está de conformidad con la «voluntad» (*boulé*), «lo que cede al movimiento» (*tò eikon tói iónti*). Lo *anankaíon*, por el contrario, y lo que ofrece resistencia, siendo contrario a la *boúlēsis*, sería lo referente al error y a la ignorancia, y se [e] asemeja a un «viaje por las angosturas» (*ánkē poreía*), puesto que éstas dificultan el caminar por ser difíciles, ásperas y escabrosas. Quizá, pues, tomó de aquí su nombre, porque se asemeja a un viaje por lo angosto. Pero, mientras nos queden fuerzas, no las dejemos decaer. Conque no decaigas tú y sigue interrogando.

[421a] HERM. —Te pregunto ya por lo más importante y bello, la «verdad» (*alētheia*) y la «falsedad» (*pseúdos*), «el ser» (*tò ón*) y, precisamente, aquello sobre lo que versa nuestra conversación, el «nombre» (*ónoma*): ¿por qué tiene este nombre?

SÓC. —Bien. ¿Hay algo a lo que llames «investigar» (*maíesthai*)?

HERM. —Sí, a «buscar» (*zeteîn*).

SÓC. —Pues parece un nombre contracto a partir de una oración, la cual significa que *ónoma* es el «ser» (*ón*) sobre el que precisamente se investiga. Aunque lo reconocerías mejor en aquello que llamamos *onomastón* (nombrable): aquí significa abiertamente que ello es «el ser del que hay una investigación» (*òn hoû máσμα estín*).

[b] »En cuanto a *alētheia* (verdad), también se ha contraído igual que los otros, pues parece que con esta locución se califica al movimiento divino del ser, a la verdad en tanto que «es un viaje divino» (*theîa oûsa álē*). Mientras que *pseúdos* es lo contrario del movimiento. De nuevo, pues, se nos presenta cubierto de oprobios lo que retiene y obliga a descansar: se asemeja a los «dormidos» (*katheúdousi*), aunque la adición de *ps* oculta el significado del nombre.

»El «ser» (*ón*) —y la «esencia» (*ousía*)— se ajustan a la verdad con [c] tomar una

i: en efecto, significa «lo que se mueve» (*ión*), así como el «no-ser» (*ouk ón*) significa «lo que no se mueve» (*ouk íón*)¹⁴¹ como también lo llaman algunos.

HERM. —¡Esto sí que me parece, Sócrates, que lo has destrozado¹⁴² como un hombre! Pero si alguien te preguntara, en relación con *ión*, *rhéon* y *doûn*, cuál es la exactitud de estos nombres...¹⁴³

SÓC. —...«¿qué le contestaríamos?» Quieres decir esto, ¿no?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Bueno, hace un momento hemos encontrado un medio de que pareciera que nuestra respuesta tenía algún valor. HERM. —¿Cuál?

SÓC. —Decir que es extranjero aquello que desconocemos. Podría ser, quizás, que alguno de ellos lo sea en verdad, o podría ser que los [d] nombres primitivos sean imposibles de investigar debido a su antigüedad. Y es que con tanto revolver los nombres, no sería extraño que nuestra antigua lengua, comparada con la de hoy, en nada difiera de una lengua bárbara.

HERM. —Desde luego que no dices nada fuera de propósito.

SÓC. —Lo que digo es muy razonable, claro. Sin embargo, no creo que nuestra causa¹⁴⁴ admita excusas. ¡Hay que analizarlo tenazmente! Pensemos, pues: si alguien preguntara, una y otra vez, por aquellas [e] locuciones con las cuales se expresa un nombre y, a su vez, por aquellos elementos con los que se expresa una locución y no dejara de hacerlo, ¿no es acaso inevitable que el que contesta termine por callarse?

HERM. —Pienso que sí.

SÓC. —Entonces, ¿cuándo será razonable que termine por callarse [422a] el que contesta? ¿No será cuando llegue a los nombres que son como los elementos primarios¹⁴⁵ de las demás expresiones o nombres? Y es que éstos, los que tienen tal condición, justo es que ya no parezcan componerse de otros nombres. Por ejemplo, decíamos hace un instante que *agathón* se compone de *agastón* y *thoón*; y, quizá, podríamos afirmar que *thoón* se compone de otros y aquéllos de otros. Pero cuando eventualmente [b] lleguemos a lo que ya no se compone de otros nombres, podremos afirmar con razón que nos encontramos en el elemento primario y que ya no tenemos que referirlo a otros nombres.

HERM. —Para mí que tienes razón.

SÓC. —¿Acaso, entonces, precisamente estos nombres por los que me preguntabas son los nombres-elementos y hay que analizar ya su exactitud por algún otro medio?

HERM. —Es posible.

Sác. — ¡Y muy posible, Hermógenes! Desde luego parece que [c] todos los anteriores se retrotraen a éstos. Mas si ello es así, como a mí me parece, acompáñame en el análisis no vaya yo a desvariar cuando exponga cuál tiene que ser la exactitud de los nombres primarios.

HERM. —Sólo tienes que hablar, que yo compartiré tu análisis hasta el límite de mis fuerzas.

SÓC. —Bien. Creo que también tú convienes conmigo en que es única la exactitud

de todo nombre, tanto si es primario como secundario, y que ninguno de ellos es más nombre que los otros.

HERM. —Desde luego.

[d] SÓC. —De otro lado, la exactitud de los nombres que acabamos de recorrer parecía¹⁴⁶ consistir en revelar cómo es cada uno de los seres.

HERM. —¿Cómo no?

SÓC. —Por consiguiente, tanto los nombres primarios como los secundarios han de tener, ni más ni menos, este carácter, si es que son nombres.

HERM. —Desde luego.

SÓC. —Pero los secundarios, según parece, eran capaces de conseguirlo por mediación de los primarios.

HERM. —Claro.

SÓC. —Bien. Entonces, los primarios, detrás de los cuales no hay [e] ningún otro en absoluto, ¿de qué manera nos revelarán lo mejor posible a los seres, si es que han de ser nombres?

»Contéstame a esto: si no tuviéramos voz ni lengua y nos quisiéramos manifestar recíprocamente las cosas, ¿acaso no intentaríamos, como ahora los sordos, manifestarlas con las manos, la cabeza y el resto del cuerpo?

HERM. —¿Pues cómo si no, Sócrates?

[423a] SÓC. —Si quisiéramos, pienso yo, manifestar lo alto y lo ligero, levantaríamos la mano hacia el cielo imitando la naturaleza misma de la cosa; y si lo de abajo o lo pesado,¹⁴⁷ hacia la tierra. Si quisiéramos indicar un caballo a la carrera, o cualquier otro animal, sabes bien que adecuaríamos nuestros cuerpos y formas a las de aquéllos.

HERM. —Es inevitable que sea como dices, creo yo.

SÓC. —Creo que habría una manifestación de algo cuando el cuerpo, según parece, imitara aquello que pretendiera manifestar. [b]

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y cuando queremos manifestar algo con la voz, la lengua o la boca? ¿Acaso lo que resulta de ello no es una manifestación de cada cosa cuando se hace una imitación de lo que sea por estos medios?

HERM. —Pienso que es forzoso.

SÓC. —Entonces, según parece, el nombre es una imitación con la voz de aquello que se imita; y el imitador nombra con su voz lo que imita.

HERM. —Pienso que sí.

SÓC. —¡No, por Zeus! A mí, sin embargo, amigo mío, no me parece [c] que esté bien dicho del todo.

HERM. —¿Cómo es eso?

SÓC. —Nos veríamos obligados a admitir que los que imitan a las ovejas, los gallos u otros animales están nombrando aquello que imitan.

HERM. —Tienes razón.

SÓC. —¿Y te parece que ello está bien?

HERM. —No, no. ¿Pero qué clase de imitación sería el nombre, Sócrates?

SÓC. —En primer lugar, no lo es, según mi opinión, si imitamos las cosas lo mismo que imitamos con la música, por más que también aquí lo hagamos con la voz. En segundo lugar, no porque imitemos [d] también nosotros lo que imita la música creo yo que estemos nombrando. Y me refiero a lo siguiente: ¿tienen las cosas, cada una de ellas, sonido y forma, y la mayoría, al menos color?

HERM. —Desde luego. [424a]

SÓC. —Entonces, si acaso se imitan estas propiedades, el arte que abarca tales imitaciones no parece que sea el arte de nombrar. Serán, más bien, la música y la pintura, ¿no?

HERM. —Sí.

SÓC. —¿Y qué me dices de esto otro? ¿No te parece que cada cosa tiene una esencia lo mismo que un color y cuantas propiedades citábamos hace un instante? Y antes que nada, ¿el color mismo y la voz no tiene cada uno su esencia, lo mismo que todo cuanto merece la predicación de ser?

HERM. —Pienso que sí.

SÓC. —¿Pues qué? ¿Si alguien pudiera imitar esto mismo, la esencia de cada cosa, con letras y sílabas, no manifestaría acaso lo que es cada cosa? ¿O no es así?

HERM. —Desde luego.

SÓC. —¿Y cómo llamarías al que es capaz de esto? Lo mismo que a los anteriores, a uno lo llamabas músico y al otro pintor, ¿cómo llamarías a éste?

HERM. —Tengo para mí, Sócrates, que esto es lo que andamos buscando hace tiempo: que éste es el nominador.

SÓC. —Luego si esto es cierto, ¿habrá que investigar ya, como es [b] lógico, sobre los nombres por los que tú me preguntabas —*rhoé, iénai, schésis*— si es verdad o no que captan el ser por medio de letras y sílabas hasta el punto de imitar su esencia?

HERM. —Desde luego.

Seic. — ¡Ea, pues! Veamos entonces si éstos son los únicos nombres primarios o hay muchos otros.

HERM. —Creo yo que hay otros.

SÓC. —Parece lógico. Pero ¿cuál sería la clasificación de la que parte el imitador para imitar? Dado que la imitación de la esencia se hace precisamente por medio de sílabas y letras, ¿no será lo más acertado [c] distinguir, primero, los elementos —lo mismo que quienes se dedican a los ritmos distinguen, primero, el valor de los elementos, luego el de las sílabas, y ya de esta forma, pero no antes, llegan en su análisis hasta los ritmos—?

HERM. —Sí.

SÓC. —De la misma forma, ¿no tendremos también nosotros que distinguir, primero, las vocales y, después, entre las demás según los géneros, las consonantes y mudas (así las llaman los entendidos), y también las que no son vocales pero tampoco mudas?¹⁴⁸ ¿Y, dentro de [d] las mismas vocales, cuantos géneros haya distintos entre sí? Y cuando hayamos distinguido bien todos los seres¹⁴⁹ a los que hay que imponer nombres, ver si

existe algo a lo que todos se retrotraen, lo mismo que elementos primarios, a partir de los cuales sea posible contemplarlos y ver si hay en ellos géneros de la misma manera que en los elementos. Una vez que hayamos analizado bien todo esto, hay que saber aplicar cada uno según su similitud, ya sea que haya que aplicar uno a uno o bien, combinando muchos. Lo mismo que los pintores, cuando quieren sacar un parecido, unas veces aplican solamente púrpura y otras, cualquier otro pigmento, pero a veces mezclan muchos (como cuando [e] preparan una figura humana o algo parecido según, pienso yo, les parezca que la figura necesita cada pigmento), así también nosotros aplicaremos los elementos a las cosas, bien uno a uno (el que nos parezca que necesitan), o varios, formando lo que llaman sílabas y, después, combinando sílabas de las que se componen tanto nombres como verbos. Y de nuevo, a partir de los nombres y los verbos compondremos ya [425a] un todo grande y hermoso. Lo mismo que ellos componían una pintura con el arte pictórica, así nosotros un discurso con el arte onomástica, retórica o como quiera que sea. O, mejor dicho, nosotros no (me he dejado arrastrar por las palabras), pues ya los antiguos lo compusieron tal como ahora subsiste. Nuestra obligación, si es que vamos a saber analizarlo todo conforme a técnica, es trazar estas distinciones y ver si [b] los nombres primarios y los secundarios siguen estas normas o no.

»Continuar de otra forma me temo que sea vano y fuera de vereda, amigo Hermógenes.

HERM. —¡Por Zeus! Quizá sí, Sócrates.

SÓC. —¿Y qué? ¿Confías en tu propia capacidad para realizar tales distinciones? Porque yo, no.

HERM. —Entonces, yo mucho menos.

SÓC. —Dejémoslo, pues. ¿O prefieres que lo sigamos intentando en la medida de nuestras fuerzas, aunque seamos capaces de vislumbrar [c] sólo un poquito? Lo mismo que hace un momento¹⁵⁰ preveníamos a los dioses de que, en completa ignorancia de la verdad, conjeturábamos las opiniones de los hombres sobre ellos, así ahora podemos proseguir diciéndonos a nosotros mismos que, si nos fuera preciso, bien a nosotros o a cualquier otro, clasificarlos, habría que clasificarlos así. Ello es que tendremos que ocuparnos de éstos, según decimos, en la medida de nuestras fuerzas. ¿Te parece bien? ¿Cómo lo entiendes tú?

HERM. —Me parece perfectamente bien.

SÓC. —Es manifiestamente ridículo,¹⁵¹ Hermógenes —pienso yo—, [d] que las cosas hayan de revelarse mediante letras y sílabas. Sin embargo, es inevitable, pues no disponemos de nada mejor que esto a lo que podamos recurrir sobre la verdad de los nombres primarios. A menos que prefieras que, como los tragediógrafos cuando se encuentran sin salida recurren a los dioses levantándolos en máquinas,¹⁵² así también nosotros nos demos por vencidos alegando que los nombres primarios los [e] establecieron los dioses y, por eso, son exactos. ¿Será éste nuestro argumento más poderoso? ¿O aquel otro de que los hemos heredado de los [426a] bárbaros y éstos son más antiguos que nosotros? ¿O que es imposible analizarlos, debido a su antigüedad, lo

mismo que los bárbaros? Todas éstas serían evasivas —y muy astutas, por cierto—, si no queremos dar razón de la exactitud de los nombres primarios. Sin embargo, si alguien, de una forma u otra, desconoce la exactitud de los nombres primarios, es imposible que conozca la de los secundarios, pues éstos se explican forzosamente a partir de aquéllos, sobre los cuales nada sabe. Conque resulta obvio que quien sostiene ser entendido en los secundarios, [b] tiene que ser capaz de disertar de la forma más clara posible sobre los primarios, o bien tener conciencia de que también sobre los secundarios dice majaderías.¹⁵³ ¿Lo crees tú de otra forma?

HERM. —En absoluto, Sócrates.

SÓC. —Pues bien, lo que yo tengo oído sobre los nombres primarios me parece completamente insolente y ridículo. Con todo, te lo comunicaré si quieres. Mas si tú dispones de algo mejor a lo que asirte, intenta hacerme también a mí participe de ello.

HERM. —Lo haré. Conque ánimo a hablar.

[c] SÓC. —Para empezar, me parece que la *r* es como el instrumento de todo «movimiento» (*kinéseōs*), del que tampoco hemos explicado el nombre, pero está claro que significa «impulso» (*hésis*), pues antiguamente no empleábamos *ē* sino *e*.¹⁵⁴ En cuanto a su inicio, procede de *kiein*, nombre de otro dialecto, que significa «marchar». Pues bien, si se busca su antiguo nombre en consonancia con nuestra lengua, se llamaría correctamente *hésis*. En la actualidad se denomina *kinēsis* como consecuencia del dialectal *kiein*, de la inserción de *n* y el cambio por *ē*, pero habría que llamarlo *kieínesis*. *Stásis* (reposo), por su parte, [d] es la negación del movimiento, aunque, por ornamentación, ha tomado la forma *stásis*.¹⁵⁵

»Así pues, el elemento *r*, según digo, le ha parecido al que pone los nombres un buen instrumento del movimiento en orden a asimilarlos a éste: y es que en muchos casos se sirve del mismo para expresarlo. En primer lugar, en el mismo verbo *rheîn* y en *rhoé* se imita el movimiento con esta letra. Después, en *trómos* (temblor), en *trachý* (rápido) y, [e] ulteriormente, en verbos como *krouéin* (golpear), *thraúein* (romper), *ereikein* (desgarrar), *thréptein* (despiezar), *kermatizein* (desmenuzar), *rhythmeîn* (voltear): todos éstos los asemeja¹⁵⁶ a través de la *r*. Y es que veía, según imagino, que en ésta la lengua no se detiene para nada, sino que se agita en grado sumo; por esto, creo yo que se ha servido de ella con este fin.

»Y de la *i*, a su vez, para expresar todo lo sutil, lo que precisamente podría atravesarlo todo mejor. Por ello reproduce la acción de «moverse» [427a] (*iénai*) y «lanzarse» (*hiesthai*) por medio de la *i*. Lo mismo que con la *ph*, la *ps*, la *s* y la *z*, siendo letras con aspiración, reproduce formando sus nombres con ellas todo lo que es así: lo «frío» (*psychrón*), lo que «hierve» (*zéon*), el «agitarse» (*seiesthai*) y, en general, la «agitación» (*seismós*). Cuando quiere, pues, imitar lo ventoso, el que pone los nombres parece aplicar tales letras en la mayoría de los casos.

»De otro lado, parece que ha considerado útil servirse de la capacidad» de comprensión y retención de la lengua en *d* y *t* para reproducir [b] la «atadura» (*desmós*) y el «reposo» (*stásis*). Y viendo que la lengua resbala, sobre todo, en la *l* por semejanza

dio el nombre a las cosas «lisas» (*leía*) y al mismo verbo «resbalar» (*olisthánein*), así como a lo «grasiento» (*liparón*) y lo «viscoso» (*kollôdes*). Y como la *g* puede contener a la lengua al deslizarse ésta, reprodujo así lo «pegajoso» (*glíschron*), lo «dulce» (*glyký*) y lo «glutinoso» (*gloiôdes*).

[c] »Percibiendo, por otra parte, la interioridad del sonido en *n*, puso los nombres de «dentro» (*éndon*) y «las interioridades» (*tà entós*), con la intención de imitar los hechos con las letras.

»La *a* se la adjudicó a lo «grande» (*mégas*) y la *ē* a la extensión (*mēkos*) porque son grandes estas letras. Y como necesitaba la *o* como símbolo para lo «redondo» (*góngylon*), se sirvió sobre todo de ésta para formar la mezcla del nombre.¹⁵⁷

»Es evidente que el legislador redujo también las demás nociones a letras y sílabas, creando un signo y un nombre para cada uno de los seres, y, a partir de aquí, compuso el resto mediante la imitación con estos mismos elementos.

[d] »Ésta es, Hermógenes, mi opinión sobre la exactitud de los nombres, a menos que aquí, Crátilo, tenga otra cosa que decir.

HERM. —¡Claro que sí, Sócrates! Muchas veces, Crátilo me pone en aprietos, como decía antes, afirmando que hay una exactitud de los nombres, pero sin decir claramente de qué clase. De esta forma no puedo saber si, cada vez que habla sobre el tema, lo hace tan poco claro voluntaria [e] o involuntariamente. Conque ahora, Crátilo, confiesa delante de Sócrates si te satisface la forma en que éste habla sobre los nombres o si tienes algo mejor que decir. Y si lo tienes, exponlo para que aprendas de Sócrates, o bien nos instruyas a los dos.¹⁵⁸

CRÁT. —¿Cómo, Hermógenes? ¿Te imaginas que es fácil aprender o enseñar tan rápidamente cualquier cosa, y menos aún ésta, que parece de las más importantes?

[428a] HERM. —¡No, por Zeus, desde luego que no! Pero creo que está bien lo que dice Hesíodo, que si uno va depositando un poco sobre otro poco, ello resulta beneficioso.¹⁵⁹ Conque si eres capaz de aportar algo más, por poco que sea, no cejes y haznos un favor a Sócrates aquí presente y a mí, pues debes.

SÓC. —Por supuesto, Crátilo, que ni yo mismo podría garantizar nada de lo que he expuesto. Lo he analizado tal como se me iba ocurriendo con el concurso de Hermógenes; de forma que, en gracia a esto, ámate a hablar, si tienes algo mejor, en la idea de que yo lo [b] aceptaré. Y, en verdad, no me extrañaría que pudieras decir algo mejor que esto, pues tengo la impresión de que lo has estudiado personalmente y que has aprendido de otros. Por consiguiente, si dices algo mejor, ya puedes inscribirme también a mí como uno de tus discípulos sobre la exactitud de los nombres.

CRÁT. —¡Claro que sí, Sócrates! Como tú dices, me he ocupado de estos temas y, quizá, podría tomarte como alumno. Con todo, temo [c] no vaya a resultar al revés, pues se me ha ocurrido citarte las palabras que Aquiles dirige a Áyax en *Las plegarias*. Dice así:

Áyax Telamonio del linaje de Zeus, caudillo de pueblos, pareceme que has dicho todo conforme a mi ánimo.¹⁶⁰

También tú, Sócrates, parece que has recitado tu oráculo en conformidad con mi pensamiento, ya sea que te hayas inspirado en Eutifrón o que te posea desde hace tiempo alguna otra Musa sin que tú lo adviertas.

SÓC. —¡Mi buen amigo Crátilo! Incluso yo mismo estoy asombrado, [d] hace tiempo, de mi propia sabiduría y desconfío de ella. Por ende, creo que hay que volver a analizar mis palabras, pues lo más odioso es dejarse engañar por uno mismo. Y cuando el que quiere engañarte no se aleja ni un poquito, sino que está siempre contigo, ¿cómo no va a ser temible? Hay que volver la atención una y otra vez, según parece, a lo antes dicho e intentar lo del poeta: mirar «a un tiempo hacia adelante y [e] hacia atrás». ¹⁶¹ Veamos, pues, ahora mismo lo que hemos dejado definido. La exactitud del nombre es —decimos—aquella que nos manifieste cuál es la cosa. ¿Diremos que esta definición es suficiente?

CRÁT. —A mí, Sócrates, me parece que por completo.

SÓC. —Y, ¿los nombres se dicen con vistas a la instrucción?

CRÁT. —Exactamente.

SÓC. —¿Diremos, entonces, que ésta es un arte y que hay artesanos de ella?

CRÁT. —Exactamente.

SÓC. —¿Quiénes?

[429a] CRÁT. —Los que tú decías al principio, los legisladores.

SÓC. —Pues bien, ¿diremos, por caso, que también este arte se desarrolla entre los hombres como las demás, o no? Quiero decir lo siguiente: ¿entre los pintores, unos son peores y otros mejores?

CRÁT. —Desde luego.

SÓC. —Entonces, ¿los mejores hacen mejor sus obras —las pinturas— y los otros, peor? ¿Y lo mismo los arquitectos, unos hacen las casas más bellas y otros más feas?

CRÁT. —Sí.

[b] SÓC. —¿Acaso, entonces, también los legisladores hacen sus propias obras unos más bellas y otros más feas?

CRÁT. —Opino que esto ya no.

SÓC. —¿Es que no te parece que, entre las leyes, unas son mejores y otras peores?

CRÁT. —De ninguna manera.

SÓC. —Entonces, ¿todos los nombres están correctamente puestos?

CRÁT. —Sí, al menos todos los que son nombres.

[c] SÓC. —¿Y, sobre lo que se hablaba hace un momento? ¿Diremos que aquí Hermógenes ni siquiera posee este nombre, habida cuenta de que nada tiene que ver con la progenie de Hermes? ¿O que sí lo tiene, pero no de forma correcta en absoluto?

CRÁT. —Yo opino, Sócrates, que ni siquiera lo tiene, sólo lo parece, y que éste es el nombre de otro, de aquel a quien corresponda también tal naturaleza.

SÓC. —¿Acaso tampoco se habla falsamente cuando se afirma que él es Hermógenes? Pues temo que no sea posible ni siquiera afirmar que éste es Hermógenes, si no lo es.

CRÁT. —¿A qué te refieres?

[d] SÓC. —¿Es que tu afirmación significa que no es posible, en absoluto, hablar falsamente?¹⁶² Son muchos los que lo sostienen, amigo Crátilo, tanto ahora como en el pasado.

CRÁT. —Pues, ¿cómo es posible, Sócrates, que si uno dice lo que dice no diga lo que es? ¿O hablar falsamente no es acaso decir lo que no es?

SÓC. —Tu razonamiento es un tanto sutil para mí y para mi edad, amigo. Sin embargo, dime sólo esto: ¿piensas que no es posible hablar falsamente, pero sí afirmar cosas falsas? [e]

CRÁT. —Creo que ni siquiera afirmar cosas falsas.

SÓC. —¿Ni tampoco enunciar o saludar?¹⁶³ Por ejemplo, si alguien se encuentra contigo en el extranjero, te toma de la mano y dice: «Salud, forastero ateniense, Hermógenes hijo de Esmicrion», ¿lo diría este hombre o lo afirmaría o lo enunciaría o te saludaría así no a ti sino a Hermógenes? ¿O a ninguno de los dos?

CRÁT. —Según mi opinión, Sócrates, este hombre pronunciaría en vano esas palabras.

SÓC. —Bien, habrá que contentarse con esto: ¿acaso el que pronuncia [430a] esto lo pronuncia con verdad o con falsedad? ¿O parte de ello con verdad y otra con falsedad? Esto sería suficiente.

CRÁT. —Yo afirmaré que tal individuo emite un ruido y se mueve inútilmente, como si alguien agitara y golpease una vasija de bronce.

SÓC. —Veamos, pues, Crátilo, si llegamos a algún tipo de acuerdo. ¿No dirías tú que el nombre es una cosa y otra distinta aquello de que es nombre?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —¿Luego convienes conmigo en que el nombre es una imitación de la cosa?
[b]

CRÁT. —Más que nada.

SÓC. —Entonces, ¿también admites que las pinturas son, de una forma distinta, imitaciones de ciertos objetos?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Veamos, pues (quizá no alcanzo a ver qué es exactamente lo que dices y podrías llevar razón): ¿es posible atribuir y asignar ambas clases de imitaciones —tanto las pinturas como los nombres aludidos— a las cosas de las que son imitaciones? ¿O no?

CRÁT. —Es posible. [c]

SÓC. —Antes que nada, examina esto otro: ¿podría atribuirse a un hombre la imagen de un hombre y a una mujer la de una mujer e, igualmente, en los demás casos?

CRÁT. —Desde luego.

SÓC. —¿Y lo contrario: el de un hombre a una mujer y el de una mujer a un hombre?

CRÁT. —También esto es posible.

SÓC. —¿Acaso son correctas ambas atribuciones? ¿O una de ellas?

CRÁT. —Unas de ellas.

SÓC. —Supongo que la que atribuye a cada uno la que le es propia y semejante.

CRÁT. —También yo lo supongo.

[d] SÓC. —Entonces, para que no entablemos un combate verbal tú y yo que somos amigos, acéptame lo que te digo: esta atribución, amigo mío, es la que yo llamo correcta en ambas imitaciones —la pintura y los nombres—, y en el caso de los nombres, además de correcta, verdadera. En cambio, a la otra, la atribución y asignación de lo desigual, la califico como incorrecta y falsa cuando se trata de nombres.

CRÁT. —¡Cuidado, Sócrates, no vaya a ser que esto suceda con las [e] pinturas —la atribución incorrecta—, pero no con los nombres, sino que la correcta sea siempre inevitable!

SÓC. —¿Qué quieres decir? ¿En qué se distingue ésta de aquélla? ¿Acaso no es posible acercarse a un hombre cualquiera y decirle: «éste es tu dibujo», y enseñarle, si acaso, su retrato o, si se terciá, el de una mujer? Y con «mostrarle» quiero decir «someter a la percepción de sus ojos».

CRÁT. —Desde luego.

SÓC. —¿Y qué si nos acercamos de nuevo a este mismo hombre y le decimos: «éste es tu nombre»?; pues, sin duda, también el nombre es una imitación como la pintura. Me refiero, pues, a lo siguiente: ¿no [431a] sería acaso posible decirle: «éste es tu nombre», y después, someter a la percepción de su oído, si acaso, la imitación de aquél, diciendo que es un hombre, o si se terciá, la de una mujer de la raza humana diciendo que es una mujer?

»¿No piensas que ello es posible y que sucede a veces?

CRÁT. —Estoy dispuesto, Sócrates, a aceptarlo. Sea así.

SÓC. —Y haces bien, amigo mío, si ello es así. Ya no hay que discutir en absoluto sobre esto. Por consiguiente, si hay tal atribución [b] también en este punto, a una de ellas nos proponemos llamarla «decir verdad» y a la otra, «decir falsedad». Mas si ello es así, si es posible atribuir incorrectamente los nombres y no asignar a cada cosa lo que le corresponde, sino a veces lo que no le corresponde, sería posible lo mismo con los verbos.¹⁶⁴ Y si es posible disponer así nombres y verbos, a la fuerza también las oraciones —puesto que las oraciones [c] son, según pienso, la combinación de éstos—. ¿Cómo lo explicas tú, Crátilo?

CRÁT. —Así. Creo que dices bien.

SÓC. —Luego sí, a su vez, comparamos los nombres primarios con un grabado, será posible¹⁶⁵ —lo mismo que en las pinturas— reproducir todos los colores y formas correspondientes; o bien, no reproducirlos todos, sino omitir algunos y añadir otros tanto en mayor número como en magnitud. ¿No es ello posible?

CRÁT. —Lo es.

SÓC. —Por ende, ¿el que reproduzca todos producirá hermosos grabados y retratos y, en cambio, el que añada o suprima, producirá también grabados y retratos, pero malos?

CRÁT. —Sí. [d]

SÓC. —¿Y el que imita la esencia de las cosas mediante sílabas y letras? ¿Es que por la misma razón no obtendrá un bello retrato, esto es, un nombre, si reproduce todo lo

que corresponde, y, en cambio, obtendrá un retrato, pero no bello, si omite pequeños detalles o añade otros ocasionalmente? ¿De tal forma que unos nombres estarán bien elaborados y otros mal?

CRÁT. —Quizás.

SÓC. —¿Tal vez, entonces, uno será un buen artesano de nombres [e] y otro malo?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Y éste tiene el nombre de «legislador».

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Luego, quizá, ¡por Zeus!, lo mismo que en las otras artes, un legislador será bueno y otro malo si es que en lo anterior hemos llegado a un acuerdo.

CRÁT. —Eso es. Pero observarás, Sócrates, que cuando asignamos a los nombres estas letras (la *a*, la *b* y cada uno de los elementos) mediante el arte gramatical, si omitimos, añadimos o alteramos alguno, [432a] ya no tendremos escrito el nombre —no digo que no sea correcto—, sino que ni siquiera está escrito en absoluto, antes bien, se convierte, al punto, en otro nombre si le acontece algo de esto.

SÓC. —¡Cuidado, Crátilo, no vayamos a analizarlo mal, si lo hacemos de esta forma!

CRÁT. —¿Cómo, entonces?

SÓC. —Puede que esto que tú dices suceda con aquellos nombres cuya existencia depende forzosamente de un número. Por ejemplo, el mismo diez —o cualquier otro número que prefieras—. Si le quitas [b] o añades algo, al punto se convierte en otro. Pero puede que no sea ésta la exactitud en lo que toca a la cualidad o, en general, a la imagen. Antes al contrario, puede que no haya que reproducir absolutamente todo lo imitado, tal cual es, si queremos que sea una imagen. Mira si tiene algún sentido lo que digo: ¿es que habría dos objetos tales como Crátilo y la imagen de Crátilo, si un dios reprodujera como un pintor no sólo tu color y forma, sino que formara todas las [c] entrañas tal como son las tuyas, y reprodujera tu blandura y color y les infundiera movimiento, alma y pensamiento como los que tú tienes? En una palabra, si pusiera a tu lado un duplicado exacto de todo lo que tú tienes, ¿habría entonces un Crátilo y una imagen de Crátilo o dos Crátilos?

CRÁT. —Parece, Sócrates, que serían dos Crátilos.

SÓC. —¿No ves, entonces, amigo mío, que hay que buscar en la imagen una exactitud distinta de las que señalábamos ahora mismo?, [d] ¿que no hay que admitir a la fuerza que si le falta o le sobra algo ya no es una imagen? ¿No te percatas de lo mucho que les falta a las imágenes para tener lo mismo que aquello de lo que son imágenes?

CRÁT. —Sí, sí.

SÓC. —Sería ridículo, Crátilo, lo que experimentarían por culpa de los nombres aquellas cosas de las que los nombres son nombres, si todo fuera igual a ellos en todos los casos. Pues todo sería doble y nadie sería capaz de distinguir cuál es la cosa y cuál el nombre.

CRÁT. —Dices verdad.

SÓC. —Pues bien, noble amigo, ten valor y concede que un nombre [e] está bien puesto y otro no. No le obligues a que tenga todas las letras para que se convierta, sin

más, en aquello de lo que es nombre. Permite que se añada una letra que no le corresponde; y si una letra, también un nombre dentro de la frase; y si un nombre, admite también que se aplique dentro del discurso una frase que no corresponda a la realidad. Admite que no por ello deja de nombrarse o decirse la cosa, con tal que subsista el bosquejo de la cosa sobre la que versa la frase, lo mismo que lo había en los nombres de los elementos, si recuerdas lo que [433a] decíamos, hace poco, Hermógenes y yo.¹⁶⁶

CRÁT. —Lo recuerdo.

SÓC. —Excelente, en verdad. Y es que, mientras subsista este bosquejo, aunque no posea todos los rasgos pertinentes, quedará enunciada la cosa; bien, cuando tenga todos, y mal, cuando pocos.

»Admitamos, pues, feliz amigo, que se enuncia, a fin de que no incurramos en falta como los de Egina cuando circulan de noche y son multados por viajar tarde.¹⁶⁷ Que no parezca que también nosotros [b] llegamos, en realidad, a las cosas más tarde de lo conveniente. O si no, búscale al nombre otra clase de exactitud y no convengas en que el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras. Pues si mantienes estas dos afirmaciones, no serás capaz de ponerte de acuerdo contigo mismo.¹⁶⁸

CRÁT. —Bueno, Sócrates, me parece que hablas con mesura. Tal es mi disposición.

SÓC. —Bien, puesto que en esto somos de la misma opinión, analicemos a continuación esto otro: ¿sostenemos que, si el nombre va a estar bien puesto, ha de tener las letras correspondientes?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —¿Y le corresponden las que son semejantes a las cosas? [c]

CRÁT. —Desde luego.

SÓC. —Por consiguiente, los que están bien puestos lo están así. Mas si alguno no está bien puesto, su mayor parte constaría, quizá, de letras correspondientes y semejantes —dado que va a ser una imagen—, pero tendría una parte no correspondiente por la cual el nombre no sería correcto ni estaría bien acabado. ¿Es así como lo formulamos, o de otra forma?

CRÁT. —Pienso que no debemos seguir peleando hasta el final, Sócrates, por más que no me complazca sostener que un nombre existe y, sin embargo, no está bien puesto.

[d] SÓC. —¿Te complace, acaso, esto otro: que el nombre es una manifestación de la cosa?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —¿En cambio, no te parece bien afirmar que unos nombres son compuestos a partir de los primarios y que otros son primarios?

CRÁT. —Claro que sí.

SÓC. —Pues si los primarios han de ser manifestaciones de algo, [e] ¿encuentras tú una forma mejor de que sean manifestaciones que el hacerlos lo más parecidos posible a aquello que tienen que manifestar? ¿O te satisface más esta otra fórmula que sostienen Hermógenes y muchos otros: que los nombres son objeto de convención y que manifiestan las cosas a quienes los han pactado y los conocen; que esto es la exactitud del nombre, convención, y que nada importa si se acuerda establecerlos como ahora

están o, por el contrario, llamar «grande» a lo que ahora se llama «pequeño»?¹⁶⁹ ¿Cuál de las dos fórmulas te satisface?

[434a] CRÁT. —Es total y absolutamente mejor, Sócrates, representar mediante semejanza y no al azar aquello que se representa.

SÓC. —Dices bien. ¿No será entonces inevitable —si es que el nombre va a ser semejante a la cosa— que sean semejantes a las cosas los elementos de los que se componen los nombres primarios? Me refiero a lo siguiente: ¿acaso la pintura, a la que aludíamos hace un [b] instante, se habría compuesto semejante a la realidad, si los pigmentos con los que se componen las pinturas no fueran semejantes por naturaleza a aquello que imita el grabado? ¿No es imposible?

CRÁT. —Imposible.

SÓC. —Por consiguiente, tampoco los nombres serían semejantes a nada, si aquello de lo que se componen no tuviera, en principio, una cierta semejanza con aquello de lo que los nombres son imitación. ¿Y no son los elementos aquello con lo que hay que componerlos?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Entonces, tú compartes en este momento lo que decía Hermógenes [c] antes. Veamos, ¿te parece bien que digamos que la *r* se asemeja a la marcha, al movimiento y a la rigidez,¹⁷⁰ o no?

CRÁT. —Me parece bien.

SÓC. —¿Y la *l* a lo liso, blando y a lo que antes decíamos?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —¿Y sabes que para la misma noción nosotros decimos *sklērótēs* (rigidez) y los de Eretria *sklērotēr*?¹⁷¹

CRÁT. —Desde luego.

SÓC. —¿Será entonces que la *r* y la *s* se asemejan a lo mismo y la palabra significa para aquéllos, terminando en *r*, lo mismo que para nosotros terminando en *s*? ¿O no significa nada para algunos de nosotros?

CRÁT. —¡Claro que lo significa, para unos y para otros! [d]

SÓC. —¿En tanto que *r* y *s* son semejantes, o en tanto que no lo son?

CRÁT. —En tanto que semejantes.

SÓC. —¿Y acaso son semejantes en todos los casos?

CRÁT. —Quizá sí, al menos para significar el movimiento.

SÓC. —¿Y también la *l* que hay en medio? ¿No significa lo contrario de la rigidez?

CRÁT. —Quizá no está bien ahí, Sócrates. Como lo que explicabas a Hermógenes hace un instante suprimiendo e introduciendo las letras que era menester. ¡Y bien que me parecía! Conque ahora es posible que haya que pronunciar *r* en vez de *l*.¹⁷²

SÓC. —Dices bien. ¿Mas, qué? ¿Tal como hablamos ahora no nos [e] entendemos mutuamente, si uno dice *sklerón*, y no sabes lo que yo quiero decir ahora?

CRÁT. —Sí, queridísimo amigo, pero por la costumbre.

SÓC. —¿Y cuando dices «costumbre», crees que dices algo distinto de

«convención»? ¿O entiendes por costumbre algo distinto que el que cuando yo digo esto pienso en aquello¹⁷³ y tú, Crátilo, comprendes que yo lo pienso? ¿No entiendes esto?

CRÁT. —Sí. [435a]

SÓC. —Luego si me comprendes cuando hablo, ¿te manifiesto algo?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Y, sin embargo, hablo con elementos distintos de aquello que pienso, si es que la *l* no es, según tú mismo afirmas, semejante a la rigidez. Y si esto es así, ¿no será que lo has pactado contigo mismo, y para ti la exactitud del nombre es convención, dado que tanto las letras semejantes como las desemejantes tienen significado, con tal que las sancionen costumbre y convención? Pero, aun en el caso de que la costumbre [b] no fuera exactamente convención, ya no sería correcto decir que el medio de manifestar es la semejanza, sino más bien la costumbre. Pues ésta, según parece, manifiesta tanto por medio de lo semejante como de lo desemejante. Y como quiera que coincidimos en esto, Crátilo (pues interpreto tu silencio como concesión), resulta, sin duda, inevitable que tanto convención como costumbre colaboren a manifestar lo que pensamos cuando hablamos. Porque, mi nobilísimo amigo, refirámonos al número¹⁷⁴ si quieres: ¿cómo piensas que podrías aplicar a cada número [c] nombres semejantes, si no permites que tu consenso y convención tengan soberanía sobre la exactitud de los nombres? ¡Claro que yo, personalmente, prefiero que los nombres tengan la mayor semejanza posible con las cosas! Pero temo que, en realidad, como decía Hermógenes,¹⁷⁵ resulte «forzado» arrastrar la semejanza y sea inevitable servirse de la convención, por grosera que ésta sea, para la exactitud de los nombres. Y es que, quizá, se hablaría lo más bellamente posible cuando se hablara [d] con nombres semejantes en su totalidad o en su mayoría —esto es, con nombres apropiados—, y lo más feamente en caso contrario. Pero dime a continuación todavía una cosa: ¿cuál es, para nosotros, la función que tienen los nombres y cuál decimos que es su hermoso resultado?

CRÁT. —Creo que enseñar, Sócrates. Y esto es muy simple: el que conoce los nombres, conoce también las cosas.

SÓC. —Quizá, Crátilo, sea esto lo que quieres decir: que, cuando alguien conoce qué es el nombre (y éste es exactamente como la cosa), [e] conocerá también la cosa, puesto que es semejante al nombre. Y que, por ende, el arte de las cosas semejantes entre sí es una y la misma. Conforme a esto, quieres decir, según imagino, que el que conoce los nombres conocerá también las cosas.

CRÁT. —Muy cierto es lo que dices.

SÓC. —¡Un momento! Veamos cuál sería esta forma de enseñanza, a la que ahora te refieres, y si —por más que ésta sea mejor— existe otra, o no hay otra que ésta. ¿Qué opinas de las dos alternativas?

[436a] CRÁT. —Esto es lo que yo supongo: que no existe otra en absoluto y que ésta es única y la mejor.

SÓC. —¿Acaso sucede lo mismo con el descubrimiento de los seres, que el que descubre los nombres descubre también aquello de lo que son nombres? ¿O hay que buscar y descubrir por otro procedimiento, y en cambio, conocer por éste?

CRÁT. —Hay que buscar y descubrir absolutamente por este mismo procedimiento y en las mismas condiciones.

SÓC. —Veamos, pues, Crátilo. Reflexionemos: si uno busca las cosas [b] dejándose guiar por los nombres —examinando qué es lo que significa cada uno—, ¿no comprendes que no es pequeño el riesgo de dejarse engañar?

CRÁT. —¿Cómo?

SÓC. —Es obvio que tal como juzgaba que eran las cosas el primero que impuso los nombres, así impuso éstos, según afirmamos. ¿O no?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Por ende, si aquél no juzgaba correctamente y los impuso tal como los juzgaba, ¿qué otra cosa piensas que nos pasará a nosotros, dejándonos guiar por él, sino engañarnos?

CRÁT. —Mas puede que no sea así, Sócrates, sino que el que impone los nombres lo haga forzosamente con conocimiento. Y es que, si no, como te decía hace rato, ni siquiera serían nombres. Sea ésta la [c] mayor prueba de que el que pone los nombres no erró la verdad: en caso contrario, no serían todos tan acordes con él. ¿O no te has percatado, al hablar, que todos los nombres se originaban según el mismo modelo y con un mismo fin?

SÓC. —Pero ¡mi buen amigo Crátilo! Esto no es ningún argumento, pues si, equivocado en el inicio el que pone los nombres, ya iba forzando [d] los demás hacia éste y los obligaba a concordar con él mismo, nada tiene de extraño. Igual sucede, a veces, con las figuras geométricas: si la primera es errónea por pequeña y borrosa, todas las demás que le siguen son acordes entre sí. Así pues, todo hombre debe tener mucha reflexión y análisis sobre si el inicio de todo asunto está correctamente establecido o no. Pues, una vez revisado éste, el resto debe parecer consecuente con él. Y, desde luego, nada me extrañaría que también [e] los nombres concuerden entre sí. Revisemos, pues, lo que hemos explicado al principio. Afirmamos que los nombres nos manifiestan la esencia del universo en el sentido de que éste se mueve, circula y fluye.¹⁷⁶ ¿Te parece que lo manifiesta de otra forma?

[437a] CRÁT. —Precisamente así. Y lo manifiesta con exactitud.

SÓC. —Pues bien, tomemos entre ellos, en primer lugar, el de *epistēmē* y examinemos cuán equívoco es: más parece significar que detiene nuestra alma sobre las cosas que el que se mueva con ellas, y es más exacto pronunciar su inicio como ahora que no *epistēmē*, insertando una *e*.¹⁷⁷

[b] »Después, *bébaion* (consistente) es imitación de «base» (*básis*) y «reposo» (*stásis*), que no de movimiento. Luego, *historía* mismo significa que «detiene el flujo» (*hístēsi rhoûn*).

»También *pistón* (firme) significa, a todas luces, «lo que detiene» (*histán*). A continuación, *mnēmē* (recuerdo) significa, para cualquiera, que hay «reposo en el alma» (*monē teni psychēi*) y no movimiento. Y si quieres, *hamartía* (yerro) y *symphorá* (accidente)¹⁷⁸ —siempre que uno se deje guiar por el nombre— parecen idénticos a la «comprensión» (*sanesis*) de antes, a la «ciencia» (*epistēme*) y a todos los otros nombres

que hacen referencia a los valores serios.

»Todavía más: *amathía* (ignorancia) y *akolasía* (intemperancia) parecen [c] cercanos a éstos. En efecto, *amathía* se manifiesta como el «movimiento de lo que marcha en compañía del dios» (*poreía tou̐ háma theô̐i ióntos*) y, a su vez, *akolasía* exactamente como «seguimiento de las cosas» (*akolouthía tôis prágmasi*). De esta forma, los nombres que el uso impone a las nociones peores se nos manifiestan exactamente iguales que los de las mejores.¹⁷⁹

»Creo que si uno se molestara, descubriría muchos otros, a partir de los cuales podría pensar que quien establece los nombres quiere manifestar las cosas, no en movimiento o circulación, sino en reposo.

[d] CRÁT. —Sin embargo, Sócrates, ya ves que la mayoría los ha manifestado de la otra forma.

SÓC. —¿Qué significa entonces esto, Crátilo? ¿Contaremos los nombres como votos y en esto consistirá su exactitud? ¿Es que el mayor número de cosas que se vea que significan los nombres va a ser el verdadero?

CRÁT. —No es lógico, desde luego.

SÓC. —¿De ninguna manera, amigo! Conque dejemos esto así y regresemos al punto desde el cual hemos llegado aquí. Pues ya anteriormente, [438a] si recuerdas, afirmabas que el que impone los nombres habla de ponerlos, forzosamente, con conocimiento, a aquello a lo que se los imponía. ¿Acaso sigues opinando todavía así, o no?

CRÁT. —Todavía.

SÓC. —Entonces afirmas también que el que puso los primarios los puso con conocimiento?

CRÁT. —Con conocimiento.

SÓC. —Entonces, ¿con qué nombres conoció o descubrió las cosas, si los primarios aún no estaban puestos y, de otro lado, sostenemos [b] que es imposible conocer o descubrir las cosas si no es conociendo los nombres o descubriendo qué cosa significan?

CRÁT. —Creo, Sócrates, que objetas algo grave.

SÓC. —Por consiguiente, ¿en qué sentido diremos que impusieron los nombres con conocimiento, o que son legisladores, antes de que estuviera puesto nombre alguno y ellos lo conocieran, dado que no hay otra forma de conocer las cosas que a partir de los nombres?

CRÁT. —Pienso yo, Sócrates, que la razón más verdadera sobre el [c] tema es ésta: existe una fuerza superior a la del hombre¹⁸⁰ que impuso a las cosas los nombres primarios, de forma que es inevitable que sean exactos.

SÓC. —¿Y crees tú que el que los puso, si era un dios o un demon, los habría puesto en contradicción consigo mismo? ¿O piensas que no tiene valor lo que acabamos de decir?

CRÁT. —Pero ¿puede que una categoría de estos nombres no exista!

SÓC. —¿Cuál de las dos, excelente amigo: la de los que conducen al reposo, o al movimiento? Porque, según lo antes dicho, no va a decidirse en razón del número.

CRÁT. —No sería razonable en modo alguno, Sócrates. [d]

SÓC. —Por tanto, si los nombres se encuentran enfrentados y los unos afirman que son ellos los que se asemejan a la verdad, y los otros que son ellos, ¿con qué criterio lo vamos ya a discernir o a qué recurrimos? Desde luego, no a otros distintos —pues no los hay—, conque habrá que buscar, evidentemente, algo ajeno a los nombres que nos aclare sin necesidad de nombres cuáles de ellos son los verdaderos; que nos demuestre claramente la verdad de los seres.

[e] CRÁT. —Así pienso yo.

SÓC. —Por consiguiente, es posible, según parece, conocer los seres sin necesidad de nombres, siempre que las cosas sean así.

CRÁT. —Claro.

[439a] SÓC. —Entonces, ¿por qué otro procedimiento esperas todavía poder conocerlos? ¿Acaso por otro distinto del que es razonable y justísimo, a saber, unos seres por medio de otros, si es que tienen algún parentesco, o ellos por sí mismos? Pues, sin duda, un procedimiento ajeno y distinto de ellos pondría de manifiesto algo distinto y ajeno pero no a ellos.

CRÁT. —Me parece que dices verdad.

SÓC. —¡Un momento, por Zeus! ¿Es que no hemos acordado muchas veces que los nombres bien puestos son parecidos a los seres de los que son nombres y que son imagen de las cosas?

CRÁT. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, si es posible conocer las cosas principalmente a través de los nombres, pero también por sí mismas, ¿cuál será el más bello y claro conocimiento: conocer a partir de la imagen si ella misma tiene un cierto parecido con la realidad de la que sería imagen, [b] o, partiendo de la realidad, conocer la realidad misma y si su imagen está convenientemente lograda?

CRÁT. —Me parece forzoso que a partir de la realidad.

SÓC. —En verdad, puede que sea superior a mis fuerzas y a las tuyas dilucidar de qué forma hay que conocer o descubrir los seres. Y habrá que contentarse con llegar a este acuerdo: que no es a partir de los nombres, sino que hay que conocer y buscar los seres en sí mismos, más que a partir de los nombres.

CRÁT. —Parece claro, Sócrates.

SÓC. —Pues bien, examinemos todavía —a fin de que esos muchos nombres que tienden a lo mismo no nos engañen—, si, en realidad, quienes los impusieron lo hicieron en la idea de que todo se mueve y fluye (así opino yo personalmente que pensaban); o bien, si acaso esto no es así, son ellos mismos los que se agitan como si se hubieran precipitado en un remolino y tratan de arrastrarnos en su caída.¹⁸¹ Porque considera, admirable Crátilo, lo que yo sueño a veces: ¿diremos que hay algo bello y bueno en sí, y lo mismo con cada uno de los seres, o no?¹⁸² [c]

CRÁT. —Creo yo que sí, Sócrates.

SÓC. —Consideremos, entonces, la cosa en sí. No si hay un rostro hermoso o algo por el estilo —y parece que todo fluye—, sino si vamos a sostener que lo bello en sí es siempre tal cual es.

CRÁT. —Por fuerza.

SÓC. —¿Acaso, pues, será posible calificarlo con exactitud afirmando, primero, que existe y, después, que es tal cosa, si no deja de evadirse? ¿O, al tiempo que hablamos, se convierte forzosamente en otra cosa, se evade y ya no es así?

CRÁT. —Por fuerza.

SÓC. —¿Cómo, entonces, podría tener alguna existencia aquello [e] que nunca se mantiene igual? Pues si un momento se mantiene igual, es evidente que, durante ese tiempo, no cambia en absoluto. Y si siempre se mantiene igual y es lo mismo, ¿cómo podría ello cambiar o moverse, si no abandona su propia forma?

CRÁT. —De ninguna manera.

SÓC. —Pero es más, tampoco podría ser conocido por nadie. Pues en el instante mismo en que se acercara quien va a conocerlo, se convertiría en otra cosa distinta, de forma que no podría conocerse qué [440a] cosa es o cómo es. Ninguna clase de conocimiento, en verdad, conoce cuando su objeto no es de ninguna manera.

CRÁT. —Es como tú dices.

SÓC. —Pero es razonable sostener que ni siquiera existe el conocimiento, Crátilo, si todas las cosas cambian y nada permanece. Pues si esto mismo, el conocimiento, no dejara de ser conocimiento, permanecería siempre y sería conocimiento. Pero si, incluso, la forma misma de conocimiento cambia, simultáneamente cambiaría a otra forma de conocimiento y ya no sería conocimiento.

»Si siempre está cambiando, no podría haber siempre conocimiento y, conforme a este razonamiento, no habría ni sujeto ni objeto de conocimiento. [b] En cambio, si hay siempre sujeto, si hay objeto de conocimiento; si existe lo bello, lo bueno y cada uno de los seres, es evidente, para mí, que lo que ahora decimos nosotros no se parece en absoluto al flujo ni al movimiento.

[c] »Por consiguiente, puede que no sea fácil dilucidar si ello es así, o es como afirman los partidarios de Heráclito y muchos otros. Pero puede que tampoco sea propio de un hombre sensato encomendarse a los nombres engatusando a su propia alma y, con fe ciega en ellos y en quienes los pusieron, sostener con firmeza —como quien sabe algo— y juzgar contra sí mismo y contra los seres que sano no hay nada de nada, sino que todo rezuma como las vasijas de barro. En una palabra, [d] lo mismo que quienes padecen de catarro, pensar que también las cosas tienen esta condición, que todas están sometidas a flujo y catarro. En definitiva, Crátilo, quizá las cosas sean así, o quizá no. Así pues, debes considerarlo bien y con valentía y no aceptarlo fácilmente (pues aún eres joven y tienes la edad); y, una vez que lo hayas considerado, comunícamelo también a mí, si es que lo descubres.

CRÁT. —Lo haré. Sin embargo, Sócrates, ten por seguro que tampoco ahora ando sin examinarlo. Antes bien, paréceme, cuando me ocupo de analizarlo, que es, más bien, de la forma en que lo dice Heráclito.

SÓC. —Entonces, ¡hasta luego! Ya me instruirás, compañero, cuando estés aquí de vuelta. Ahora, dirígete al campo, tal como estás equipado, que aquí Hermógenes te acompañará.

CRÁT. —Así será, Sócrates. Intenta también tú seguir reflexionando sobre ello.

¹ Hijo de Hipónico y hermano de Calias (cf. nota 21). Por el testimonio de Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 48; II, 10, 3, y *Banquete*, VIII, 3) sabemos que era uno de los íntimos de Sócrates: le instiga a que prepare su discurso de defensa y asiste a los últimos momentos de la vida del maestro. No se le conoce con certeza adscripción a escuela o grupo filosófico alguno. Diógenes Laercio (III, 6) lo hace partidario de Parménides, pero ello puede deberse a una polarización frente al heraclitismo de Crátilo (cf. F. Ast, *Platons Leben und Schriften*, Leipzig, 1816, et alii). Aquí se le presenta como un hombre de poca personalidad, aunque bien dispuesto y afable, en contraposición a Crátilo. Sus intervenciones se reducen a asentir a lo que dice Sócrates, si bien alguna intervención suya hace progresar notablemente el diálogo (cf., sobre todo, 421c y nota 143).

² Personaje cuya realidad biográfica es un tanto oscura. Tenemos sobre él pocas noticias y, aun éstas, contradictorias o difíciles de conjugar: *a*) por este diálogo sabemos que sostiene simultáneamente la teoría naturalista del lenguaje y la filosofía de Heráclito; *b*) que es joven (cf. 440d), de carácter terco y de escasa valía intelectual; *c*) Aristóteles (*Metafísica*, 1010a7,15) dice que Crátilo había renunciado al lenguaje porque era un heraclíteo radical y se limitaba a hacer signos con las manos; *d*) Aristóteles (*Metafísica*, 987a32 y sigs.) dice que Platón fue *synēthēs* «compañero» de Crátilo; *e*) Diógenes Laercio (III, 6) y Proclo (*In Platonis Cratylum Commentarii*) dicen que Platón fue *discípulo* de Crátilo. Pues bien, (*e*) se deriva probablemente (y es interpretación errónea) de (*d*), pero además, es difícil de conjugar con (*b*). A su vez, (*c*) contradice —y es más probable— que (*a*).

³ Tanto *Kratýlos* como *Sokrátēs* son nombres formados sobre el sustantivo *krátos* «dominio»; el de Sócrates, además, presenta la raíz **sawo-* que está en la base de palabras de vario significado. *Hermogénēs* significa «del linaje de Hermes», y este nombre no le corresponde, debido a sus dificultades pecuniarias (cf. 384c y 391b) y, como él mismo añade más tarde (cf. 408b), a su poca facilidad de palabra.

⁴ Célebre sofista, natural de Ceos, cuyo interés se centraba en el empleo correcto de las palabras (cf. *Eutidemo*, 277e) estableciendo los rasgos diferenciales de los sinónimos aparentes. En realidad, la exactitud que él propugna nada tiene que ver con la *orthótēs* que aquí se discute. Sócrates fue un gran admirador suyo y se piensa que su célebre *diaíresis* (cf. *Cármides*, 163d, *Protágoras*, 358a) puede haber influido en las dicotomías socráticas (cf. W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1978, vol. v, págs. 223-225 y 274-280, y C. J. Classen, «The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries», *Proceedings of the African Classical Association* [1959], pág. 38).

⁵ Podría querer decir que ha leído algún libro de Pródico: una dracma es el precio aproximado de un libro en esta época (cf. *Apología de Sócrates*, 26d) y demasiado poco, incluso, para un curso reducido.

⁶ Hermógenes emplea una terminología vaga, propia de quien no tiene las ideas muy claras o expresa, no una teoría, sino un clima de opinión. Aquí emplea *synthéké* y *homología*; más abajo, *nómos* y *éthos*. Traduzco *nómos* por «convención», en su valor más general, y, alguna vez, más adelante, por «uso». Para *nomothētēs* empleo el término comúnmente admitido de «legislador» (cf. 389a).

⁷ Hay en el texto griego de todos los manuscritos (salvo T) dos frases de idéntico contenido («no es menos exacto el segundo que el primero» y «no es menos exacto este que le sustituye que el primero»), de las cuales, una es, sin duda, glosa de la otra. Contra la opinión general que admite ambas como genuinas o que sigue a Bekker omitiendo (con el manuscrito T) la segunda, nosotros preferimos suponer (con Baiter) que es la primera la que no es auténtica.

⁸ Aquí Sócrates lleva a Hermógenes a una posición de extremo individualismo, que no es la inicialmente expuesta (cf., también, el § e, más abajo).

⁹ El principio de que se puede hablar falsamente, introducido aquí un tanto bruscamente es, en realidad, el argumento más poderoso contra ambas teorías. De ahí el interés, por parte de Sócrates, de dejarlo sentado inmediatamente. Es un tema que reaparece en *Eutidemo*, 286b-c y *Sofista*, 251a-b.

¹⁰ Paralogismo señalado por H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*, Berlín, 1961, pág. 86, y R. Robinson, «The Theory of names in Plato's *Cratylus*», *The Philosophical Review* 65 (1956), pág. 328. Una frase puede ser falsa y todos sus nombres verdaderos. Platón no había llegado a descubrir (o lo silenció por el interés de la argumentación) que la frase constituye una unidad superior y no una mera suma de sus partes (cf. Guthrie, 1978, pág. 213).

¹¹ Es el sofista de Abdera, blanco de los ataques platónicos en varios diálogos (especialmente, el que lleva su nombre, pero cf., también, *Teeteto*, 152 y sigs.). La cita es el célebre comienzo de su obra *Alétheia* «La Verdad» (cf., más abajo, la alusión a ésta). Aunque esta frase, fuera de todo contexto, ha sido objeto de múltiples interpretaciones (cf. Guthrie, 1978, págs. 181-191), es evidente que lo que pretendía el sofista es negar validez objetiva al conocimiento. Otra cosa muy distinta es que de su epistemología individualista se pueda deducir una teoría de la *orthoépeia* como la que mantiene Hermógenes.

¹² Con su hermano Dionisodoro, es el protagonista del diálogo que lleva su nombre. La tesis que aquí se le atribuye es formulada allí de forma diferente: «Todos [los hombres] conocen todo —dijo—, con tal de que conozcan una sola cosa» (*Eutidemo*, 294a, cf. también 296c).

¹³ Otro principio que se esboza, aquí, en contra de Hermógenes y se repetirá, al final del diálogo (cf. 439c-440) en contra de Crátilo.

¹⁴ En griego, *kerkizein*, lit. «manejar la *kerkís* (lanzadera)», aunque aquí con el sentido restringido de «separar la trama de la urdimbre». Sócrates se refiere específicamente a esta actividad del tejedor porque también con [«el nombre»] distinguimos las cosas tal como son» (cf. 388b). De todas las actividades artesanales que se comparan con la de nombrar, la más adecuada es, precisamente, la de «destramar».

¹⁵ Traducimos *diátiskalos* por «enseñante», no sin fastidio, al objeto de conservar el paralelismo de los esquemas etimológicos.

¹⁶ Aceptamos la conjetura *kalôs* «bien» de un corrector del manuscrito Coislinianus. Puede haber caído fácilmente por haplografía.

¹⁷ Por mucho énfasis que se ponga en *soi*, es evidente que también Sócrates se pone aquí del lado del «uso» (*nómos*) con la idea de introducir en seguida la figura del «legislador» (*nomothétēs*). Se ha discutido mucho sobre la identidad del legislador de los nombres o «nominador» (especialmente, si se trata de un individuo, y éste sobrehumano, o una colectividad, primitiva o no). Sócrates se refiere a él, unas veces, en singular y, otras, en plural, aunque —eso sí— niega claramente (cf. 438c) que sea un personaje divino. De hecho, es una figura que surge del proceso refutativo de la teoría convencionalista y será el último reducto del que Sócrates va a desalojar a Crátilo.

¹⁸ Esbozo de la teoría de las Ideas, aún en fase tentativa: el léxico no está fijado del todo y el sentido último no se ve muy claro. Según Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, págs. 38-39, aquí el *eídos* de la lanzadera sería «el conjunto de sus propiedades esenciales tal como lo ve (*blépei*) el carpintero». Ya no es «lo que una cosa parece, sino aquello a lo que una lanzadera se parece... y 'ver' se transforma de actividad física en mental». Cf. también, B. Calvert, «Forms and Flux in Plato's *Cratylus*», *Phrónesis* 15 (1970), págs. 26-47, y J. V. Luce, «The Theory of Ideas in the *Cratylus*», *ibid.* 10 (1965), págs. 21-36.

¹⁹ En este pasaje hemos traducido *érgon* «obra» por «instrumento» y *órganon* «instrumento» por «forma del instrumento» (así como *trýpanon* «la forma del taladro», etc.), con el fin de evitar la confusión que se originaría de una traducción literal.

²⁰ F. Horn (*Platonstudien*, Viena, 1904, págs. 29-30) ve aquí, creo que sin razón, otro paralogismo: los herreros operan sobre diferentes trozos del mismo material, pero las sílabas de *ánthrōpos* y *homo*, por ejemplo, son materiales diferentes.

²¹ Hijo de Hipónico y hermano de Hermógenes. Es el hombre más rico de Atenas («su casa es la más grande y próspera de la ciudad», *Protágoras*, 337d), amigo de los sofistas y, especialmente, de Protágoras, de quien Platón le llama «administrador» en *Teeteto*, 165a. En su casa se celebraban frecuentes reuniones (cf. el diálogo *Protágoras*) y banquetes con los sofistas (cf. el *Banquete* de Jenofonte).

²² Cf. nota 11.

- 23 Cf. *Iliada*, XX, 74.
- 24 *Ibid.*, XXIV, 291. Es una especie de búho.
- 25 *Ibid.*, II, 813-14. Altozano escarpado frente a Troya.
- 26 A partir de ahora sólo aparecerán transliterados los nombres propios cuando vayan a ser objeto de análisis etimológico. En el resto de los casos se darán transcritos según las normas habituales.
- 27 Es cierto que, en *Iliada*, XXII, 306, Homero dice que los troyanos le llaman Astianacte, pero nunca dice cómo le llamaban las troyanas. Sin embargo, sí afirma que su padre, Héctor, le llamaba Escamandrio (VI, 402). Con tan rebuscado y poco honesto razonamiento, puede Platón estar ironizando sobre la forma en que procedían los sofistas en sus etimologías.
- 28 Cf. *Iliada*, XXII, 507. Los manuscritos ofrecen *éryso* y *pólin*. El cambio *éryso* por *éryto* se explica fácilmente (en el pasaje citado, Andrómaca se dirige a Astianacte); el cambio de *pólin* por *palas* lo admite Nauk en su edición de la *Iliada*, pero es posiblemente erróneo. Se sabe que Platón citaba a menudo de memoria.
- 29 Estas dos etimologías son correctas. Iremos señalando en nota a pie de página las que lo son. En realidad, no pasan de una veintena entre más de ciento veinticinco y, aun así, son «falsas etimologías», es decir, suelen consistir en relacionar una palabra con otra de su misma raíz. El resto es pura fantasía (cf. L. Méridier, *Platon, Ouvres Complètes*, vol. V, 2.^a parte: *Cratyle*, París, 1950, Introducción, págs. 18 y sigs.).
- 30 Méridier (*ibid.*, pág. 16) señala la inconsistencia de este pasaje. Hay dos principios que se contradicen: a) un hijo debe recibir el nombre de su padre (lo cual, desde luego, deja sin justificar el de éste); b) en casos de filiación antinatural, la nominación se debe hacer según el género. Es decir, de hecho, la única nominación justa en todos los casos es esta última. Pero es más: después de analizar, a continuación, la etimología de algunos miembros de la familia de los Tantálidas, donde aún gravita vagamente este principio, luego lo abandona por completo.
- 31 Es la primera vez que Sócrates introduce esta idea, que repetirá continuamente (cf. 399a, 404e, 405e, 407c, 408b, 409c, 412e, etc.) hasta que la teoría de la *mimesis* la ponga en entredicho. Algunos comentaristas elogian la sagacidad lingüística de Platón por intuir la realidad del cambio fonético. Pero ello no exige una gran reflexión y —además— Sócrates lo aduce para justificar las fantásticas etimologías que vienen a continuación.
- 32 En griego *stoicheía*: se refiere a los fonemas o, mejor dicho, las letras del alfabeto. Sobre la concepción «gráfica» del lenguaje que impregna todo el diálogo y que ha sido objeto de crítica, cf. nota 157.
- 33 Efectivamente, los nombres *epsilón*, *ypsilón*, *omicrón* y *ómega* datan de época bizantina, aunque ya hay indicaciones en Herodiano, *Particiones*, 162.
- 34 Lit. «sonoros» o «mudos». En 424c, añade una tercera categoría, la de los que «no son sonoros pero tampoco mudos» o sea, las sonantes. Cf. nota 148.
- 35 *Archépolis* es «El que gobierna la ciudad»; *Ágis*, «Conductor»; *Polemarchos*, «Jefe de guerra», y *Eupólemos*, «Valiente en la guerra».
- 36 *Iatroklés* es «Famoso curador», y *Akesímbrotos*, «Curador de los mortales».
- 37 Anacoluto que queda resuelto en la siguiente intervención de Sócrates.
- 38 *Theóphilos* es «Protegido de los dioses», y *Mnēsítneos*, «El que piensa en los dioses».
- 39 Etimología correcta.
- 40 Según una rama de la leyenda, Atreo y Tiestes, instigados por su madre Hipodamía, mataron a su hermanastro Crisipo a fin de que éste no les desposeyera de la herencia. Según otra rama, Layo se enamoró de Crisipo, lo raptó y éste se suicidó por vergüenza. Sócrates sigue aquí la versión que interesa a su argumento.
- 41 Como venganza por haberse apoderado indebidamente Tiestes del cordero de oro —y, por tanto, de la herencia dinástica—, Atreo mató a los hijos de su hermano y le sirvió sus miembros en un banquete.
- 42 Hijo de Hermes y auriga de Enomao, al cual traiciona en favor de Pélope. Con su ayuda, éste venció en la competición de carros cuyo premio era la mano de Hipodamía. Según una versión, Pélope lo mató a fin de no pagar el precio de su traición.

43 En su biografía mítica hay toda suerte de crímenes: perjurio y robo a los dioses del néctar y ambrosía; raptó y parricidio. Sobre su castigo en los Infiernos, Homero (*Odisea*, XI, 582 y sigs.) le asigna una sed y hambre eternos. Píndaro (*Olímpicas*, 1, 57) lo presenta, como aquí Platón, con una piedra suspendida sobre la cabeza siempre a punto de caer.

44 Es correcto relacionar el nombre de Tántalo con la raíz **tal(a)*. Es una reduplicación de dicha raíz con disimilación de *l*.

45 La flexión de *Zeús* presenta dos series de formas hechas sobre un tema *Zên* (antiguo acusativo de *Zeús*) y un tema *Di(w)* (cf. E. Schwyzer, *Griechische Grammatik*, Munich, 1968, vol. I, págs. 576-577) que Sócrates pone en relación con el verbo *zên* «vivir» y con la preposición causal *diá*, es decir, lo explica como causante de la vida. Más abajo relacionará *diá* con *diánoia* «inteligencia», ya que Zeus es hijo de Crono, que él explica como «pureza» (*kóros*) «de la mente» (*noû*).

46 Del demo ateniense de Prospalta. Eutifrón es un adivino de Atenas, cuyo fanatismo religioso conocemos por el diálogo de su nombre. Estas alusiones a una posesión por parte de Sócrates, que no dejan de repetirse (cf. 399a, 409d), junto con otras a los sofistas y al mismo Eutifrón (399e, 407e, 409d), sirven para rodear toda la sección etimológica de un clima de ironía que, al menos, nos hace dudar de la seriedad que Sócrates le concede.

47 *Eutykidēs* es «Buenaventura»; *Sōsias*, «Bien librado», y *Theóphilos*, «Protegido de los dioses».

48 Esta explicación, que introduce aquí Sócrates como una posibilidad, la rechaza abiertamente en 425d como una evasiva.

49 El texto es problemático en lo que toca a la atribución a los personajes de la frase *dêlon dê... daímonas*. Nos apartamos aquí de Burnet, que suprime sin motivo seis palabras. Méridier sigue a Heindorf, el cual opta por la lectura *ê dêlon dê* (W) y asigna la frase a Sócrates con interrogación. Nosotros seguimos la lectura de BT atribuyendo (con Bekker, que sigue aquí a Stephanus) la frase a Hermógenes, excepto el segundo *daímonas*, que se pone en boca de Sócrates con signo de interrogación. En cualquier caso, el sentido no cambia sustancialmente.

50 Cf. *Trabajos y días*, 121-3. Los manuscritos ofrecen *gaîa* en lugar de *Moîra*.

51 La palabra *daémōn* pertenece, efectivamente, a la lengua épica. La etimología, sin embargo, es errónea. Cualquiera que sea su sentido originario, *daímon* está más bien, en relación con la raíz del verbo *dainymai* «repartir».

52 Sólo en Hesíodo. En Homero la palabra se aplica a jefes y reyes, así como a personajes de su entorno (por ejemplo, al aedo Demódoco). *Héros* está en relación con la raíz *ide*. **seru-* «proteger», de donde proceden también el nombre de la diosa Hera y el de Heracles.

53 En el alfabeto ático arcaico, el signo *e* servía para tres fonemas: *e*, *ē* y *ē'*.

54 Cf. nota 31. En general, Sócrates atribuye el cambio al afán de embellecimiento. Aquí alude a nuestra *voluntad* de formar nombres de lo que nos interesa.

55 *Rhêma*, en Platón, significa tanto «verbo», como «locución» o «sintagma», ya sea nominal (cf. *Díphilos*) o predicativo (cf. la etimología de *ánthrōpos* más abajo).

56 Es decir, *Diî philos* se convierte en *Díphilos* suprimiendo una *i* y haciendo grave (*i. e.*, átona) la sílaba *phi*. Pero, además, y esto Sócrates no lo dice, haciendo aguda en vez de grave la primera *i*.

57 Esta etimología, posiblemente correcta, es la misma que ofrece Aristóteles en *Acerca del alma*, 405b28 y sigs.

58 Cf. nota 46. Parece que Sócrates atribuye a Eutifrón alguna actividad en el terreno etimológico (cf. Steiner, «Die Etymologien in Platons *Kratylos*», *Archiv für-Geschichte der Philosophie* 22 [1916], pág. 125), pero no tenemos más pruebas en este sentido.

59 Anaxágoras identifica el alma con la «mente» (*noûs*) (cf. Aristóteles, *Acerca de alma*, 404a) y hace de ésta el principio ordenador (*diakosmeîn* es la palabra que emplea, precisamente, Anaxágoras) y sustentador del Universo.

60 Es una idea pitagórica que aparece en Filolao, B14 (cf., también, *Gorgias*, 493a).

61 Etimología correcta, aunque erróneamente explicada. *Sōma* está en relación con el verbo *sōizō* y, originariamente, parece que significa «cadáver», i. e., «lo que se recobra» después de un combate.

62 En toda esta serie ya no se alude al principio de nominación por el género, cf. nota 30.

63 Todos los sacrificios comenzaban por Hestia, diosa del hogar.

64 Aquí Sócrates alude a una colectividad (cf. nota 17). La expresión «los primeros» ha inducido a algunos eruditos a considerar erróneamente este diálogo como una indagación sobre el origen del lenguaje.

65 En griego, *xenikà onómata*. Con *xenikós*, Platón se refiere siempre a otros dialectos distintos del ático. Para las lenguas extranjeras emplea el adjetivo *bárbaros*.

66 No hay otro testimonio que éste sobre las formas *essía* y *ōsía*. En el primer caso (*essía*), puede tener razón Platón, dado que el sustantivo se forma sobre el participio femenino del verbo *eimí*; la forma *éssa* aparece en eolio, así como en dorio de Epidauro y Trecén (cf. C. D. Buck, *The Greek Dialects*, Chicago, 1955, pág. 129), y la forma *éssai*, en Filolao, B6. La forma *ōsía*, sin embargo, ni está testificada ni tiene justificación morfológica alguna, pues el resto de los dialectos forman su participio femenino sobre el aem. *ent-* (a menos que Platón esté pensando en el beocio *iōsa*, resultado fonético de **eontja* (cf. E. Schwyzer, 1968, pág. 678). En los fragmentos de los presocráticos de dialecto dorio, recogidos por H. Diels, aparece siempre *ousía*, forma consagrada en el léxico filosófico.

67 *Estín* por *hestían* de los manuscritos, es una conjetura brillante de Burnet, apoyada por el espíritu suave con que aparece la palabra en B y W.

68 Aquí, Sócrates relaciona interesadamente *ōsía* con el verbo *ōthēō* «impulsar», precisamente para establecer la filosofía de Heráclito como punto de partida del nominador al poner los nombres. Ésta se va introduciendo sutilmente hasta ponerla en la base de todas las explicaciones etimológicas, especialmente de las nociones filosóficas y morales en 411b-c.

69 En 396b se explicaba de otra manera. Aquí, aunque no expresamente, lo pone en relación con *kroūnos* «fuente».

70 *Iliada*, XIV, 201.

71 No es cierto. En Hesíodo, los dioses proceden de Gaia y Urano.

72 La etimología correcta de Poseidón parece ser «esposo» (en griego, *pósis*) o «dominador» (ide. **pot-*) de la «tierra» (*da*). (Cf. Schachermeyr, *Poseidon*, Berna, 1950.)

73 Ésta es, precisamente, la etimología correcta. También lo es, obviamente, la que se da de Plutón.

74 Se trata de una colectividad mítica, posiblemente de origen ctónico, aunque la Epopeya las convirtiera en cantoras marinas. Son compañeras de Perséfone y solían figurar en las tumbas.

75 Cronos, padre de Hades, Poseidón y Zeus, fue destronado por este último y encadenado en el Tártaro.

76 Esta etimología es correcta solamente a medias. La auténtica parece ser *da* «tierra» *mēter* («madre») (cf. U. von Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, Berlín, 1931, vol. 1, pág. 212).

77 Sobre la auténtica etimología de Hera, cf. nota 52. El truco de repetir varias veces el nombre de Hera para captar el sonido *aér* demuestra que el ático, si no psilótico, era un dialecto de aspiración muy debilitada. (Cf. Buck, 1955, págs. 53-54.)

78 El nombre de Perséfone aparece bajo las siguientes formas: sin aspiración del primer término del compuesto *Persephónēia*, común en *Iliada* y *Odisea*, y *Perséphassa* en Esquilo (*Coéforas*, 490); con doble aspiración *Phersephónē*, común en la lírica; *Pherséphatta*, en Aristófanes (*Tesmoforías*, 287 y *Las ranas*, 671), y *Pherréphatta* en inscripciones áticas (*I. G.* 2 1437). Esta última es, por tanto, la forma corriente en ático no literario. El segundo elemento del compuesto (*-phónē*) sugiere la idea de muerte violenta (*phónos*), y de ahí que a la gente le parezca una diosa terrible.

79 Cf. 405e y nota. La etimología de Apolo es muy discutida (cf. U. von Wilamowitz, «Apollonn», *Hermes*, XXXVIII, 575 y sigs., y W. K. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1955, pág. 73), pero en ningún caso tiene que ver con las que nos brinda Sócrates a continuación.

80 En efecto, se trata de la *ha-* colectiva o intensiva que procede de *ide*. **sm-*, *cf.* ai. *sa*, lat. *sem-*. Lo traducimos por el prefijo castellano *co-*.

81 Eufemismo por «muerte». La gente, en efecto, relacionaba a Apolo con *apóllymi* «morir».

82 El verbo *môsthai* está, probablemente, emparentado con lat. *mos* y nada tiene que ver con *Moûsa* que procede de **Montja* (*cf.* Schwyzer, 1968, pág. 473).

83 No hay más testimonio que éste de que *Lētō* fuera llamada *Lēthō* en otros dialectos.

84 Sobre la etimología de *Ártemis*, *Cf.* M. Ruipérez Sánchez, «El nombre de *Ártemis* dorio-ilirio. Etimología y expansión», *Emerita* (1947), págs. 1-60, y «La *dea artio* céltica y la *Artemis* griega», *Zephyrus*, 1951, II, págs. 89-95.

85 Esta frase muestra a las claras el carácter festivo de este juego etimológico.

86 Todavía P. Kretschmer (en *Zeitschrift für vergleich. Sprachforsch.* XXXIII [1893], pág. 267) quiere hacer venir este nombre de *áphro hoditēs* «la que camina sobre la espuma».

87 En realidad, *Pallás* quiere decir «muchacha» (*cf.* Guthrie, 1955, pág. 108).

88 Méridier traduce «inteligencia natural». No sé qué entiende por esto ni cómo lo deduce del texto griego. Me parece que, más bien, se refiere a la inteligencia «referida al *éthos*» (*éthei* es un dativo de limitación) o «práctica» a la que Platón (*cf.* *Banquete*, 209a) y Aristóteles (*Ética nicomáquea*, 1140a24) llaman específicamente *phrónēsis*.

89 Parodia de *Iliada*, V, 221-2, donde se refiere Eneas a la excelencia de los caballos troyanos.

90 Éste es el único nombre de dios sobre cuya etimología hay acuerdo unánime entre los filólogos. Procede de *hérma* «montón de piedras».

91 Todos los editores eliminan, por considerarla fuera de lugar, esta última frase referida a Iris. Nosotros la respetamos como, en general, a las lecturas en que coincide toda la tradición manuscrita, siempre que no haya motivos muy fundados para rechazarlas. Puede ser una ocurrencia que introduce Sócrates parentéticamente, como tantas otras en esta sección.

92 Sócrates insiste en este principio, que ya dejó sentado más arriba (385b) y que tanto le importa dejar bien claro.

93 Sócrates juega con el doble sentido de *tragikós* «trágico» y «cabruno». Aquí se refiere a las fabulaciones de la tragedia; más abajo, al carácter figurativo de Pan como macho cabrío de cintura para abajo.

94 *Aípolos* significa, propiamente, «cabrero» (de *aíx* «cabra»), pero Sócrates lo pone en relación con *aei* («siempre») *poleîn* («hacer girar»), como antes a Apolo (*cf.* 405c).

95 El texto griego es aquí muy vago: *tôn toiōnde* puede querer decir «dioses como» o «cosas como». Parece una vaguedad deliberada.

96 En realidad, esta teoría parece remontarse a Tales de Mileto (*cf.* Plutarco, *Sobre las opiniones de los filósofos*, II, 27).

97 Hasta aquí la etimología es correcta (**selas-na*). Lo que sigue es tan exageradamente rebuscado que nos hace pensar de nuevo en el carácter irónico de toda la sección.

98 El préstamo, que hoy es un principio elemental de la Lingüística, es aducido aquí (*cf.*, también, en 416a) como una estratagema de Sócrates cuando se le resiste una etimología. Luego será rechazado como evasiva (*cf.* 425e).

99 No hay constancia de la palabra frigia para el fuego, pero el griego *par* se corresponde con el armenio *hur*, lengua cercana al frigio. (*Cf.*, también, a.a.a. *fiur*, umbro *pir* y tocario *por*; V. Pisani, *Glottologia indeuropea*, Turín, 1961, pág. 277.)

100 *Eniautós* es un ciclo de tiempo que puede ser muy superior al año natural (*étos*). Probablemente, está relacionado con el ciclo del año agrícola (la «añada» castellana). *Cf.* J. Harrison, *Themis*, Londres, 1963.

101 Lo mismo que en caso de la *e* (*cf.* nota 53), en el alfabeto ático arcaico, el signo *o* servía para los

fonemas *o*, *ō*, y *ō̄*.

102 Puede referirse a la fábula de Esopo en la que el asno, vestido con piel de león, pone en fuga a hombres y animales; o bien, a la piel del león de Nemea que cubría la cabeza y los hombros de Heracles. Es improbable, como sugiere Méridier (*Platón, Oeuvres Complètes*, París, 1950, vol. I, Introducción, pág. 44), que sea una alusión velada a Antístenes, quien había tomado a Heracles por modelo.

103 Realmente está aludiendo, sin nombrarlo, a Heráclito. *Cf.* nota 68.

104 El texto dice, en realidad, «dos *ei*», que es la grafía de *ē* en el alfabeto jonio, como *ou* lo es de *ō*.

105 Es un pasaje discutido. Lo mismo que en 437a (donde se vuelve a explicar esta palabra en sentido opuesto, es decir, con la idea básica de «reposo», es preferible seguir la lectura de los mejores manuscritos *embállontas* y *epistēmēn* que encubre —sin duda, por yotacismo— un esperado *epeistēmē*.

106 Quiere decir Sócrates que la sílaba *so-* de *sophía* habría que ponerla en relación con la raíz **tho-* «rápido», que en laconio es **so-*, por la espirantización de las aspiradas que se produce en laconio ya en el siglo V, aunque no se refleje epigráficamente hasta el IV (*cf.* Buck, 1955, pág. 597).

107 Es la misma explicación de más arriba (*cf.* 396a-b) para la forma *Dia* del nombre de Zeus.

108 Locución proverbial, cuya traducción literal sería «saltar por encima del foso».

109 De nuevo, la teoría de Heráclito sin que se le nombre expresamente.

110 Tampoco en el *Fedón*, 96b y sigs. le parece suficiente a Sócrates la teoría de Anaxágoras.

111 *Anreía* estaría en relación con el verbo *anarreîn*, «fluir contra corriente» o «hacia arriba». *Cf. infra, ánō rhoē.*

112 Etimología correcta.

113 Tanto el verbo *apeikázein* como *memímētai* supone un adelanto de la teoría de la *mímēsis* que Sócrates no introduce hasta 423 y sigs. Hasta ahora no se ha dicho que el nombre *imite* a la cosa.

114 Siguiendo las directrices de Sócrates, el nombre que resulta es, en efecto, *echonoē* «que posee razón».

115 Obsevación desafortunada, que pone de manifiesto una idea no muy clara de los diferentes elementos del nombre. *-non* es un sufijo de instrumento.

116 La *Phix*, hija de Equidna, a la que llama Hesíodo «funesta para los cadmeos» (*cf. Teogonía*, 326), puede ser, en principio, diferente de la Esfinge con la que posteriormente fue identificada.

117 *Iliada*, VI, 264-65.

118 Ya en 384b, Sócrates había aludido al antiguo proverbio «es difícil saber cómo es lo bello».

119 Es decir, será antiguamente *kaloûn*, *cf.* nota sig. Más adelante lo explica con mayor claridad.

120 Aquí establece Sócrates una diferencia muy sutil entre *tò kalésan* (participio aoristo neutro) y *tò kaloûn* (participio presente neutro) de *kaléo*. Se trata, en definitiva, de asimilar *tò kalón* (lo bello) con *tò kaloûn* (lo nominativo) (*cf.*, más abajo, «lo nominativo [produce] cosas bellas»). De todas formas, lo que opone a los dos participios no es el tiempo (como traduce Méridier), sino el aspecto.

121 La conjetura *kaloûn* (por *kalón* manuscritos) de Badham se impone por sí misma después del pasaje anterior.

122 *Cf.* la explicación de *epistēmē*, en 412a, como que «el alma... sigue a las cosas».

123 Algunos editores, siguiendo a Stallbaum, asignan *éoike* a Hermógenes, interrumpiendo innecesariamente el discurso socrático. Aquí también respetamos la tradición manuscrita.

124 El nominador.

125 Éste es, precisamente, su sentido.

126 El Bien.

127 Frase oscura, tanto por el texto, que está corrupto, como por su contenido. En cuanto al texto: *a)* conservamos *hōi* con la mayoría de los editores y entendemos *tōi ophéllein* como una aposición rectificativa

(«del que Homero se sirve a menudo, de *ophéllein* [engordar]»); b) mantenemos la lectura de los manuscritos *aúxein kai poeîn*, aunque es evidente que hay corrupción. De las conjeturas propuestas, dos suponen que ha caído algo (*pléon*, Orelli; *píona* ŌHeindorf), y una, también de Heindorf, propone sustituir *poieîn* por *piáinein*. *Ōphélimon* no sólo no es ajena al ático, sino que está documentada en esta época sólo en ático (cf. H. G. Liddell-R. Scott-H. S. Jones, *Greek-English Lexicon*, 9.^a ed., Oxford, 1925, s. v.). El verbo *ophéllein*, en cambio, sí es dialectal: es un «eolismo» de Homero.

128 Composición citaródica, originariamente en honor de Apolo, que consta de siete partes además del «preludio». También Pollux (IV, 77) alude a un nomo de Atenea. Los compuestos largos y complicados son característicos de la lírica (cf. A. Meillet, *Aperçue d'une Histoire de la langue grecque*, París, 1930).

129 Ignoramos en qué se basa Platón para emitir tal juicio, que contrasta con la acertada observación que le sigue. Sobre ésta, cf., también, Cicerón, *Sobre el orador*, 12 (*facilius mulieres incorruptam antiquitatem conservant*).

130 Lit. «vestido de tragedia» (*tetragoidēménon*), cf. 414c.

131 *Hēméra poieîn* significa también «domesticar» cuando el objeto son animales y «cultivar» cuando son plantas.

132 Esto es inexacto. *Zygón* procede de la raíz ide. **yug-*, cf. lat. *iugum*, ant. ind. *yugam*, etc. Sócrates puede estar pensando en la forma doria (también eolia) *dugón*, fruto de otra evolución fonética (cf. E. Schwyzer, *Dialectorum graecorum exempla epigráfica potiora*, Leipzig, 1923, notas 180, 317 y 466.36).

133 En 438c va a afirmar, precisamente, lo contrario: que el nominador se contradice. Como en otras ocasiones, Sócrates deja caer una frase que después va a ser contestada.

134 Lo deduce de *an* (*privativum*) *iénaí*.

135 En griego *xenikón* (cf. nota 65). Es, en efecto, palabra jónica, documentada en Heródoto e Hipócrates y empleada por los poetas áticos, especialmente los tragediógrafos.

136 *Thymós* es aquí, específicamente, el principio irascible del alma.

137 Sócrates relaciona *póthos* con *állothi pou*. Menos complicado habría sido, como sugiere Méridier, derivarlo de *pothì* (*apóntos*).

138 En el texto se dice «ou en vez de *ō*», pero *vid.* nota 104.

139 Griego *oîsis*, *hápax legómenon* acuñado aquí por Platón derivándolo del futuro de *phérō* (*oîsō*), e implícitamente relacionado con *oistós* (flecha).

140 Admitimos con Burnet la lectura *théō* (corrección de *theōi* de la vulg.). Hay que forzar mucho el significado de *theós* para obtener un sentido (cf. «la inspiración de la divinidad», en Méridier).

141 Se refiere a la forma jonia *oukí* de la negación enfática *ouchí*.

142 En griego, *diakrotékénai*, verbo perteneciente al vocabulario del gimnasio, aunque sólo está documentado en Eurípides (*Cíclope*, 180) con sentido obsceno.

143 La intervención de Hermógenes impone aquí un giro decisivo al diálogo; giro que está marcado estilísticamente por la violenta interrupción de Sócrates: a continuación, se pasa al tema de los elementos primarios y a la teoría de la *mímēsis*.

144 En griego, *agón*. Locución proverbial que hace alusión a las excusas presentadas por un testigo para no acudir al tribunal (cf. Aristófanes, *Los acarnienses*, 392).

145 A partir de aquí se les llamará nombres primarios (*próta*) a los elementos y secundarios (*hastera*), a los derivados. Es inexacto traducir *próta* por «primitivos», como hace Méridier.

146 Lit. «quería».

147 Se entiende, «bajaríamos la mano». Hay un zeugma en virtud del cual el verbo *airein* significa «subir» en la primera frase y «bajar» en la segunda.

148 Cf., también, nota 34. Según esta clasificación similar a la de *Filebo*, 18b-c, Platón distingue entre: a) sonoras (*phonēnta*), esto es, vocales; b) las que carecen de sonido y ruido (*áphona kai áphthonga*), i. e.,

consonantes, y *c*) las que no son sonoras pero «participan de un cierto ruido» (*phthóngou metéchonta tinós*, cf., en *Filebo*, loc. cit.), *i. e.*, las sonantes.

149 En forma muy brusca se introduce aquí la exigencia de una clasificación paralela de la realidad, a la cual debe corresponder la de los elementos.

150 Cf. 401a.

151 Desde el principio, Sócrates se muestra escéptico sobre la validez de la teoría mimética que acaba de exponer como fundamento «técnico» del naturalismo (cf., también, 426b). Crátilo, sin embargo, la aceptará sin ver las consecuencias negativas de esta aceptación.

152 Se refiere al célebre recurso de los tragediógrafos al *deus ex machina*. Sin embargo, el dios no suele resolver desde la máquina conflicto alguno. Simplemente, sirve para cerrar una obra, cuyo conflicto ya está resuelto, con una proyección hacia el plano divino. Cf. A. Spira, *Untersuchungen zum «deus ex machina» bei Sophocles und Euripides*, Kallmunz, 1960.

153 Pese al escepticismo de Sócrates, antes señalado, es obvio que ya no está dispuesto a seguir el juego: rechaza como evasivas todos los procedimientos que él mismo ha seguido hasta aquí en las etimologías y ya no se muestra irónico con los sofistas (a los que aquí alude veladamente), sino severo y hasta despectivo.

154 El texto dice *ei*, pero cf. nota 104.

155 Méridier (1950, vol. I, Introducción, pág. 24) señala lo desconcertante de este paréntesis que va desde «pero está claro...» hasta «la forma *stásis*»: *a*) vuelve a emplear todos los procedimientos que acaba de rechazar; *b*) introduce, a propósito de *r*, que es símbolo del movimiento, una serie de nombres que lo significan (*kinésis*, *hésis*, *kiein*) sin tener la *r*. M. Diès sugiere que Platón puede estar pensando en la palabra *phorá*, pero, aun así, el pasaje continúa siendo desconcertante. Por otra parte, no es lógico que Sócrates diga, a continuación, que el nominador se sirve de la *r* para expresar el movimiento *en muchos casos*.

156 Se entiende «al movimiento».

157 Horn señala (1904, pág. 50) «el absurdo» de basarse en la *forma* de los signos y no en el sonido, como si la escritura fuera anterior al lenguaje; absurdo agravado, según él, por el círculo que vicia esta última frase. Sin embargo, el que emplee la palabra «letras» (*grámmata*), en vez de *sonidos*, no debe extrañar en una fase tan primitiva de la lingüística. Además, la forma redonda de la *o* puede referirse a la forma de la boca al pronunciarla, y la *a*, *e* no son más «grandes» que cualquier otra letra (cf. Méridier, 1950, vol. I, Introducción, págs. 25-26).

158 Hasta el momento, Crátilo ha mantenido un inelegante y obstinado silencio (recordemos su desgana inicial de hacer a Sócrates participe de su conversación con Hermógenes, 383a). Ahora, tanto Sócrates como Hermógenes, le incitan a hablar; Sócrates, más veladamente, con el objeto de desmontar la teoría naturalista, como se verá; las palabras de Hermógenes, más ingenuo y abierto, entroncan con su primera intervención ante Sócrates.

159 Cf. *Trabajos y días*, 361-362: «Pues si añades poco sobre poco y haces esto con frecuencia, lo poco al punto se convertirá en mucho».

160 Parece que la división en Cantos de la *Iliada* y la *Odisea* no es anterior a la época alejandrina. Antes de esta época se suelen citar por los nombres de episodios más o menos extensos, como *Las plegarias*, *La cólera*, *Los juramentos*, etc.

161 Cf. *Iliada*, I, 343.

162 Sócrates ya ha dejado demostrado, contra Hermógenes, que se puede hablar falsamente (cf. 385b y sigs.). Ahora tiene que volver a demostrarlo en contra de Crátilo basándose, precisamente, en la teoría de la *mímēsis*. Sobre los antiguos y modernos a los que se puede referir, en último término, la teoría naturalista.

163 Se entiende, «falsamente».

164 Cf. nota 55. Aquí *rhēma* tiene el sentido más restringido y exacto de «verbo».

165 La comparación de los nombres con los grabados se alarga en exceso (ocupa toda la letra *c*), por lo que esta primera frase resulta anacolútica.

166 Cf. 426c.

167 Probablemente, el texto está corrupto, lo cual oscurece más aún la alusión a esta costumbre de los eginetas. Son atractivas las conjeturas de Burnet, pero *opsiodiou* es palabra no atestiguada, y *opsismoû* sólo en Dionisio de Halicarnaso (IV, 46), con el inconveniente de eliminar *hodoû* que parece palabra sana. Sugiero el cambio de *opsé* por *opsiou* (Cf. Píndaro, *Ístmicas*, IV, 38).

168 La frase, así formulada, queda un tanto oscura. Las dos afirmaciones contradictorias son: a) el nombre es una manifestación de la cosa mediante sílabas y letras; b) el nombre no es tal, si no posee todos los rasgos pertinentes de la cosa.

169 También en la *Carta VII* (343c) adopta Platón una posición convencionalista con respecto al lenguaje: «¿Quién nos impide llamar ‘recto’ a lo que llamamos ‘circular’ o ‘circular’ a lo que llamamos ‘recto’?».

170 Cf. 426c, pero allí, en realidad, no se habla para nada de «rigidez». ¿Lo añade aquí Platón para justificar la presencia de *r* en la palabra *sklērotēr* que viene a continuación? ¿O *kai sklērótēti* es una adición posterior introducida con el mismo objeto?

171 El rotacismo (cambio de *s* en *r*) es una característica del jonio de Eretria y Oropo, pero, contra lo que afirma aquí Platón, ninguna inscripción ha documentado hasta ahora el rotacismo en posición final (sí en *eleo* y en *laconio*), cf. Buck, 1955, págs. 56-57.

172 Es decir, *skrēros*.

173 El nombre es «esto»; «aquello», la noción.

174 El número, que en 432a le servía a Crátilo como apoyo a su teoría de que cambiando un solo elemento «un nombre se convierte, al punto, en otro nombre», aquí se revela como argumento a favor del convencionalismo.

175 Cf. 414c.

176 En 411c manifestaba Sócrates que todos los nombres habían sido puestos según la idea de que todo se mueve. Pero si allí ya expresaba su escepticismo diciendo que, quizá, son los que pusieron los nombres quienes de tanto dar vueltas se marean (cf., también, 439c), aquí va a demostrar que se pueden explicar en sentido contrario: conforme a la idea de reposo.

177 Cf. nota 105.

178 *Hamartía* puede relacionarse, o bien con *homartēō* «acompañar», o bien, con *hāma ía* (de *eími*); *symphorá* «accidente», con *symphéresthai*, verbo con el que en 417a explicaba *symphora* «conveniente». De esta forma, ambos son sinónimos de *synesis* y *epistēmē*, explicados en 412a como procedentes de *syniénai* «acompañar» y de *hépomai* (id.), respectivamente.

179 En la serie etimológica anterior (416b y 421b) se veía que los nombres de nociones negativas (lit. «censurables», *psektá*) coincidían etimológicamente con la idea de reposo; las positivas (lit. «elogiables», *epainetá*), en cambio, con la idea de movimiento.

180 Crátilo se refugia, finalmente, en la idea de un legislador sobrehumano. Pero esto ya había sido rechazado (cf. 425d) como una evasiva similar al *deus ex machina* de la tragedia. Ahora vemos más claramente por qué el hipotético legislador no puede ser sobrehumano.

181 Cf. 411c.

182 El principio de que los seres son en sí ya había quedado sentado con anterioridad, como consecuencia de la refutación de la teoría de Protágoras. Aquí se dice algo más (que lo en sí es siempre idéntico y nunca abandona su forma) y se desarrollan sus implicaciones epistemológicas (sólo el ser en sí permite el conocimiento). Sin embargo, Sócrates no llega a ello por un proceso dialéctico, sino acudiendo a un sueño que tiene; como, en ocasiones, recurre a un mito.

FEDÓN
Traducción y notas de
CARLOS GARCÍA GUAL

NOTA DE TRADUCCIÓN

Se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1900 (reimpresión, 1961).

EQUÉCRATES, FEDÓN¹

EQUÉCRATES —¿Estuviste tú mismo, Fedón, junto a Sócrates el día [57a] aquel en que bebió el veneno en la cárcel, o se lo has oído contar a otro?

FEDÓN —Yo mismo estuve allí, Equécrates.

EQU. —¿Qué es, entonces, lo que dijo el hombre antes de su muerte? ¿Y cómo murió?² Que me gustaría mucho escuchártelo. [b] Pues ninguno de los ciudadanos de Fliunte, por ahora, va de viaje a Atenas, ni ha llegado de allí ningún extranjero que nos pudiera dar noticias claras acerca de esos hechos, salvo la de que él murió después de haber bebido el veneno. De lo demás no hubo quien nos contara nada.

[58a] FED. —¿Ni siquiera, pues, estáis informados sobre el juicio, de qué manera se desarrolló?

EQU. —Sí, de eso nos informó alguno, y nos quedamos sorprendidos de que se celebrara con tanta anticipación y que él muriera mucho más tarde. ¿Por qué pasó eso, Fedón?

FED. —Tuvo una cierta suerte, Equécrates. Aconteció, pues, que la víspera del juicio quedó coronada la popa de la nave que los atenienses envían a Delos.

EQU. —¿Y qué nave es ésa?

FED. —Ésa es la nave, según cuentan los atenienses, en la que zarpó Teseo antaño hacia Creta llevando a los famosos «dos veces [b] siete», y los salvó y se salvó a sí mismo.³ Así que le hicieron a Apolo la promesa entonces, según se refiere, de que, si se salvaban, cada año llevarían una procesión a Delos. Y la envían, en efecto, continuamente, año tras año, hasta ahora, en honor al dios. De modo que, en cuanto comienzan la ceremonia, tienen por ley purificar la ciudad durante todo ese tiempo y no matar a nadie oficialmente hasta que la nave arribe a Delos y de nuevo regrese de allí. Algunas veces, eso se demora mucho tiempo, cuando encuentran vientos que la retienen. [c] El comienzo de la procesión es cuando el sacerdote de Apolo corona la popa de la nave. Eso ocurrió casualmente, como digo, la víspera de celebrarse el juicio. Por eso, justamente, fue mucho el tiempo que estuvo Sócrates en la cárcel, el que hubo entre el juicio y su muerte.

EQU. —¿Y qué de las circunstancias de su muerte, Fedón? ¿Qué fue lo que se dijo y lo que se hizo, y quiénes los que estuvieron a su lado de sus amigos íntimos? ¿O no permitieron los magistrados que estuvieran presentes, y murió abandonado de sus amigos?

FED. —No, de ningún modo, sino que tuvo a algunos a su lado, y [d] muchos incluso.

EQU. —Esfuérzate en relatarnos todo eso lo más precisamente posible, de no ser que tengas algún apremio de tiempo.

FED. —Bueno, tengo un rato libre, e intentaré haceros el relato. Porque el evocar el recuerdo de Sócrates, sea hablando o escuchando a otro, es para mí lo más agradable.

EQU. —En tal caso, Fedón, tienes en quienes van a escucharte a otros semejantes. Así que intenta contarlo todo lo más detalladamente que puedas.

FED. —Pues bien, yo tuve una asombrosa experiencia al encontrarme [e] allí. Pues no me inundaba un sentimiento de compasión como a quien asiste a la muerte de un amigo íntimo, ya que se le veía un hombre feliz, Equócrates, tanto por su comportamiento como por sus palabras, con tanta serenidad y tanta nobleza murió. De manera que me pareció que, al marchar al Hades, no se iba sin un destino divino,⁴ y que, además, al llegar allí, gozaría de dicha como nunca ningún otro. [59a] Por eso, pues, no me entraba, en absoluto, compasión, como parecería ser natural en quien asiste a un acontecimiento fúnebre; pero tampoco placer, como cuando nosotros hablábamos de filosofía como teníamos por costumbre —porque, en efecto, los coloquios eran de ese género—, sino que simplemente tenía en mí un sentimiento extraño, como una cierta mezcla en la que hubiera una combinación de placer y, a la vez, de pesar,⁵ al reflexionar en que él estaba a punto de morir. Y todos los presentes nos encontrábamos en una disposición parecida, a ratos riendo, [b] a veces llorando, y de manera destacada uno de nosotros, Apolodoro, que ya conoces, sin duda, al hombre y su carácter.

EQU. —¿Pues cómo no?

FED. —Él, desde luego, estaba por completo en tal estado de ánimo, y yo mismo estaba perturbado como los demás.

EQU. —¿Quiénes eran, Fedón, los allí presentes?

FED. —De los del país estaban ese Apolodoro, y Critobulo y su padre, y además Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. También estaban Ctesipo el de Peania, y Menéxeno y algunos más de sus paisanos. Platón estaba enfermo, creo.⁶

EQU. —¿Estaban algunos forasteros?

[c] FED. —Sí, Simmias el de Tebas, y Cebes y Fedondas; y de Megara, Euclides y Terpsión.

EQU. —¿Qué más? ¿Estuvieron Aristipo y Cleómbroto?⁷

FED. —No, ciertamente. Se decía que estaban en Egina.

EQU. —¿Algún otro estaba presente?

FED. —Creo que éstos fueron, más o menos, los que allí estaban.

EQU. —¿Qué más? ¿Cuáles dices que fueron los coloquios?

FED. —Yo voy a intentar contártelo todo desde el comienzo. Ya de un modo continuo también en los días anteriores acostubrábamos, [d] tanto los demás como yo, a acudir a visitar a Sócrates, reuniéndonos al amanecer en la sala de tribunales donde tuvo lugar el juicio. Porque está próxima a la cárcel. Allí aguardábamos cada día hasta que se abría la puerta de la cárcel, conversando unos con otros, porque no estaba abierta muy de mañana. Y en cuanto se abría, entrábamos a hacer compañía a Sócrates y con él pasábamos la mayor parte del día.

Pero en aquella ocasión nos habíamos congregado aún más temprano. Porque la víspera, cuando salíamos de la cárcel al anochecer, [e] nos enteramos de que la nave de Delos había regresado. Así que nos dimos aviso unos a otros de acudir lo antes posible al lugar acostumbrado. Y llegamos y, saliéndonos al encuentro el portero que solía atendernos, nos dijo que esperáramos y no nos presentásemos antes de que él nos lo

indicara.

—Es que los Once⁸ —dijo— desatan (de los grilletes) a Sócrates y le comunican que hoy morirá.

En fin, no tardó mucho rato en volver y nos invitó a entrar. Al entrar, en efecto, encontramos a Sócrates recién desencadenado, y a [60a] Jantipa —a quien ya conoces— que llevaba en brazos a su hijito y estaba sentada a su lado. Conque, en cuanto nos vio Jantipa, se puso a gritar, como acostumbran a hacer las mujeres:

—¡Ay, Sócrates, por última vez te hablarán tus amigos y tú a ellos!

Al punto Sócrates, dirigiendo una mirada a Critón le dijo:

—Critón, que alguien se la lleve a casa.⁹

Y unos servidores de Critón se la llevaron, a ella que gimoteaba y se daba golpes de pecho. Sócrates, sentándose en la cama, flexionó la [b] pierna y se la frotó con la mano, y mientras se daba el masaje, dijo:

—¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan «placentero»!¹⁰ Cuán sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza. Y me parece, [c] dijo, que si Esopo lo hubiera advertido, habría compuesto una fábula¹¹ de cómo la divinidad, que quería separar a ambos contendientes, después de que no lo consiguió, les empalmó en un mismo ser sus cabezas, y por ese motivo al que obtiene el uno le acompaña el otro también a continuación. En efecto, algo así me ha sucedido también a mí. Después de que a causa de los grilletes estuvo en mi pierna el dolor, ya parece que llega, siguiéndolo, el placer.

Entonces dijo Cebes, tomando la palabra:

—¡Por Zeus, Sócrates, hiciste bien recordándomelo! Que acerca [d] de los poemas que has hecho versificando las fábulas de Esopo y el proemio dedicado a Apolo ya me han preguntado otros, como también lo hizo anteayer Eveno,¹² que con qué intención los hiciste, después de venir aquí, cuando antes no lo habías hecho nunca. Por tanto, si te importa algo que yo pueda responder a Eveno cuando de nuevo me pregunte —porque sé bien que me preguntará— dime qué he de decirle.

—Dile entonces a él —dijo— la verdad, Cebes. Que no los compuse pretendiendo ser rival de él ni de sus poemas —pues ya sé que no [e] sería fácil—, sino por experimentar qué significaban ciertos sueños y por purificarme, por si acaso ésa era la música¹³ que muchas veces me ordenaban componer. Pues las cosas eran del modo siguiente: visitándome muchas veces el mismo sueño en mi vida pasada, que se mostraba, unas veces, en una apariencia y, otras, en otras, decía el mismo consejo, con estas palabras: «¡Sócrates, haz música y aplícate a ello!». Y yo, en mi vida pasada, creía que el sueño me exhortaba y animaba a lo que precisamente yo hacía, como los que animan a los corredores, y a mí [61a] también el sueño me animaba a eso que yo practicaba, hacer música, en la convicción de que la filosofía era la más alta música, y

que yo la practicaba. Pero ahora, después de que tuvo lugar el juicio y la fiesta del dios retardó mi muerte, me pareció que era preciso, por si acaso el sueño me ordenaba repetidamente componer esa música popular, no desobedecerlo, sino hacerla. Pues era más seguro no partir antes de haberme purificado componiendo poemas y obedeciendo al sueño. Así [b] que, en primer lugar, lo hice en honor del dios del que era la fiesta. Pero después del himno al dios, reflexionando que el poeta debía, si es que quería ser poeta, componer mitos y no razonamientos,¹⁴ y que yo no era diestro en mitología, por esa razón pensé en los mitos que tenía a mano, y me sabía los de Esopo; de éstos hice poesía con los primeros que me topé.^{14bis} Explícale, pues, esto a Eveno, Cebes, y que le vaya bien, y dile que, si es sensato, me siga lo antes posible. Me marchó hoy, [c] según parece, pues lo ordenan los atenienses.

Entonces Simmias dijo:

—¡Vaya un consejo ese que le das, Sócrates, a Eveno! Muchas veces ya me he encontrado con el hombre. Desde luego que, por lo que yo he captado de él, no te obedecerá de buen grado de ningún modo.

—¿Cómo? —dijo él—. ¿No es filósofo Eveno?

—Me parece que sí —contestó Simmias.

—Pues entonces, Eveno estará dispuesto, como cualquier otro que participe de esta profesión. Sin embargo, probablemente no se hará violencia. Pues afirman que no es lícito.

Y, al tiempo que decía esto, bajaba sus piernas al suelo, y sentándose, [d] así sostuvo ya el resto del diálogo.

Le preguntó entonces Cebes:

—¿Cómo dices eso, Sócrates, de que no es lícito hacerse violencia a sí mismo, pero que estará dispuesto el filósofo a acompañar al que muere?

—¿Cómo, Cebes? ¿No habéis oído tú y Simmias hablar de tales temas, habiendo estudiado con Filolao?¹⁵

—Nada preciso, Sócrates.

—Claro que yo hablo también de oídas sobre esas cosas. Pero lo [e] que he oído no tengo ningún reparo en decirlo. Además, tal vez es de lo más conveniente para quien va a emigrar hacia allí ponerse a examinar y a relatar mitos¹⁶ acerca del viaje hacia ese lugar, de qué clase suponemos que es. Pues, ¿qué otra cosa podría hacer uno en el tiempo que queda hasta la puesta del sol?

—¿Con qué fundamento, pues, afirman que no es lícito matarse a sí mismo, Sócrates? Pues yo, justo lo que tú decías hace un momento, ya se lo había oído a Filolao, cuando convivía con nosotros, y también otras veces a algunos otros, que no se debe hacer eso. Pero nada preciso he escuchado nunca acerca de esos asuntos.

[62a] —Bueno, hay que tener confianza —dijo—. Pues tal vez en seguida vas a oírlo. Quizá, sin embargo, te parecerá extraño que este asunto frente a todos los demás sea simple, y que nunca le ocurra al hombre, como sucede con los demás seres, que se encuentre en ocasiones en que también a él le sea mejor estar muerto que vivir, y en los casos en que le es mejor estar muerto, quizá te parezca extraño que a esos hombres les

sea impío darse muerte a sí mismos, sino que deban aguardar a otro benefactor.

Entonces Cebes, sonriendo ligeramente, dijo expresándose en su dialecto:

—¡Sépalos Zeus!¹⁷

—Pues sí que puede parecer —dijo Sócrates— que así es absurdo. [b] Pero no lo es, sino que, probablemente, tiene una explicación. El dicho que sobre esto se declara en los misterios,¹⁸ de que los humanos estamos en una especie de prisión y que no debe uno liberarse a sí mismo ni escapar de ésta, me parece un aserto solemne y difícil de comprender. No obstante, me parece que, a mí al menos, Cebes, que no dice sino bien esto: que los dioses son los que cuidan de nosotros y que nosotros, los humanos, somos una posesión de los dioses. ¿O no te parece a ti así?

—A mí sí —dijo Cebes.

—Así pues —dijo él—, ¿también tú si alguno de los seres de tu [c] propiedad se diera muerte a sí mismo, sin haberlo indicado tú que deseas que esté muerto, te irritarías con él, y, si pudieras darle algún castigo, se lo aplicarías como pena?

—Desde luego.

—Tal vez, entonces, desde ese punto de vista, no es absurdo que uno no deba darse muerte a sí mismo, hasta que el dios no envíe una ocasión forzosa, como esta que ahora se nos presenta.¹⁹

—Bien —dijo Cebes—, eso sí parece razonable. Sin embargo, lo que decías hace un momento, lo de que los filósofos fácilmente querrían morir, eso me parece absurdo, Sócrates, si es que está bien [d] razonado lo que decíamos hace un momento: que la divinidad es quien se cuida de nosotros y nosotros somos posesiones de ésta. Porque el que no se irriten los más sensatos de dejar esa situación de servicio, en la que les dirigen quienes son los mejores dirigentes que existen, los dioses, no tiene explicación. Pues, sin duda, nadie cree que él se cuidará mejor por sí mismo, al quedarse en libertad. Sólo [e] un individuo necio se apresuraría a creer que debe escapar de su amo, y no reflexionaría que no conviene, por cierto, escapar del bien, sino permanecer en él lo más posible, y por ello escaparía irreflexivamente. Pero el que tenga inteligencia deseará siempre, sin duda, estar junto a lo que es mejor que él mismo. Así que, Sócrates, con esto resulta que es lógico lo contrario de lo que hace poco decíamos, que es natural que los sensatos se irriten al morir, y que los necios se alegren de ello.

Entonces, me pareció que Sócrates, al escucharlo, se regocijó con la objeción de Cebes, y, mirando hacia nosotros, dijo:

[63a] —De continuo, ciertamente, Cebes va a la rebusca de algunos argumentos y no está dispuesto por las buenas a dejarse convencer con lo que uno le diga.

Entonces dijo Simmias:

—Pero me parece, Sócrates, también a mí que, por lo menos ahora, Cebes dice algo cierto. Pues, ¿con qué intención tratarían de escapar hombres, de verdad sabios, de unos dueños mejores que ellos mismos y querrían apartarse sin más de éstos? Y me parece que Cebes apunta a ti su razonamiento, porque tú tan fácilmente soportas el abandonarnos a nosotros y a unos buenos gobernantes, según tú mismo reconoces, los dioses.

[b] —Es justo lo que decís —dijo—. Pues creo que vosotros decís que me es preciso defenderme²⁰ contra ese reproche como delante de un tribunal.

—Desde luego que sí —afirmó Cebes.

—¡Vamos, pues! —dijo él—. Trataré de hacer mi apología ante vosotros más persuasivamente que ante los jueces. En efecto, yo —dijo—, Simmias y Cebes, si no creyera que voy a presentarme, en primer lugar, ante otros dioses sabios y buenos, y, luego, ante personas ya fallecidas mejores que las de acá, cometería una injusticia no irritándome de mi muerte. Pero sabed bien ahora que espero llegar junto [c] a hombres buenos, y eso no lo aseguraría del todo; pero que llegaré junto a los dioses, amos muy excelentes, sabed bien que yo lo afirmaré por encima de cualquier otra cosa. De modo que por eso no me irrito en tal manera, sino que estoy bien esperanzado de que hay algo para los muertos, y que es, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.

—¿Cómo, Sócrates? —dijo Simmias—. Y tú guardándote esa idea en tu mente, ¿vas a marcharte, o nos la puedes comunicar también a nosotros? Porque me parece a mí que ése podría ser un bien [d] común, y a la vez te servirá de apología, si es que nos convences de lo que dices.

—Bueno, lo intentaré —aceptó—. Pero veamos primero qué es lo que aquí, Critón pretende decirnos, me parece, desde hace un rato.

—Qué otra cosa, Sócrates, va a ser —dijo Critón—, sino que hace rato que me dice el que va a darte el veneno que te advierta de que dialogues lo menos posible. Pues dice que los que hablan se acaloran más y que eso no es nada conveniente para administrar el veneno. En [e] caso contrario, algunas veces es forzoso que quienes hacen algo así beban dos y hasta tres veces.

Y le contestó Sócrates:

—¡Ea, mándalo a paseo! Que se cuide sólo de su tarea, para estar dispuesto a dármelo dos veces, si es preciso, y hasta tres.

—Bueno, algo así sabía que dirías —dijo Critón—. Pero me da la lata desde hace un rato.

—Déjalo —dijo—. Ahora ya quiero daros a vosotros, mis jueces, la razón de por qué me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté [64e] bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera. Cómo, pues, es esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré explicároslo.

»Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegado el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban.

Entonces Simmias se echó a reír y dijo:

—¡Por Zeus, Sócrates, que, aunque no estaba ahora con ganas de [b] reírme, me has hecho reír! Creo, desde luego, que a la gente, de oírte decir eso mismo, le habría

parecido que está muy bien dicho respecto a los filósofos —y que recibiría la aprobación de nuestros compatriotas completamente—²¹ que los que filosofan andan moribundos, y tampoco se les escapa a ellos que son dignos de sufrir tal muerte.

—Y dirían la verdad, Simmias, con excepción de que a ellos no les pasa inadvertido. Pues les pasa inadvertido en qué sentido andan moribundos y en qué sentido son dignos de muerte y de qué tipo de [c] muerte quienes son verdaderamente filósofos. Conversemos, pues —dijo—, entre nosotros sólo, mandándolos a los demás a paseo. ¿Consideramos que la muerte es algo?

—Y mucho —contestó Simmias.

—¿Acaso es otra cosa que la separación del alma del cuerpo?²² ¿Y el estar muerto es esto: que el cuerpo esté solo en sí mismo, separado del alma, y el alma se quede sola en sí misma separada de cuerpo? ¿Acaso la muerte no es otra cosa sino esto?

—No, sino eso.

—Examina ahora, amigo, si compartes mi opinión en lo siguiente. [d] Pues con eso creo que sabremos más de la cuestión que estudiamos. ¿Te parece a ti que es propio de un filósofo andar dedicado a los que llaman placeres, tales como los propios de comidas y de bebidas?

—En absoluto, Sócrates —dijo Simmias.

—¿Qué de los placeres del sexo?

—En ningún modo.

—¿Y qué hay respecto de los demás cuidados del cuerpo? ¿Te parece que tal persona los considera importantes? Por ejemplo, la adquisición de mantos y calzados elegantes, y los demás embellecimientos del cuerpo, ¿te parece que los tiene en estima, o que los desprecia, en la medida en que no tiene una gran necesidad de ocuparse [e] de ellos?

—A mí me parece que los desprecia, por lo menos el que es de verdad filósofo.

—Por lo tanto, ¿no te parece que, por entero —dijo—, la ocupación de tal individuo no se centra en el cuerpo, sino que, en cuanto puede, está apartado de éste, y, en cambio, está vuelto hacia el alma?

—A mí sí.

—¿Es que no está claro, desde un principio, que el filósofo libera su alma al máximo de la vinculación con el cuerpo, muy a diferencia [65a] de los demás hombres?

—Está claro.

—¿Y no es cierto que les parece, Simmias, a los demás hombres que quien no halla placer en tales cosas ni participa de ellas no tiene un vivir digno, sino que se empeña en algo próximo al estar muerto el que nada se cuida de los placeres que están unidos al cuerpo?

—Muy verdad es lo que dices, desde luego.

—¿Y qué hay respecto de la adquisición misma de la sabiduría? ¿Es el cuerpo un impedimento o no, si uno lo toma en la investigación como compañero? Quiero decir, por ejemplo, lo siguiente: ¿acaso garantizan [b] alguna verdad la vista y el oído a los humanos, o sucede lo que incluso²³ los poetas nos repiten de continuo, que no oímos

nada preciso ni lo vemos? Aunque, si estos sentidos del cuerpo no son exactos ni claros, mal lo serán los otros. Pues todos son inferiores a éstos. ¿O no te lo parecen a ti?

—Desde luego.

—¿Cuándo, entonces —dijo él—, el alma aprehende la verdad? Porque cuando intenta examinar algo en compañía del cuerpo, está claro que entonces es engañada por él.

—Dices verdad. [c]

—¿No es, pues, al reflexionar, más que en ningún otro momento, cuando se le hace evidente algo de lo real?²⁴

—Sí.

—Y reflexiona, sin duda, de manera óptima, cuando no la perturba ninguna de esas cosas, ni el oído ni la vista, ni dolor ni placer alguno, sino que ella se encuentra al máximo en sí misma, mandando de paseo al cuerpo, y, sin comunicarse ni adherirse a él, tiende hacia lo existente.

—Así es.

—Por lo tanto, ¿también ahí el alma del filósofo desprecia al máximo [d] mo el cuerpo y escapa de éste, y busca estar a solas en sí ella misma?

—Es evidente.

—¿Qué hay ahora respecto de lo siguiente, Simmias? ¿Afirmamos que existe algo justo en sí o nada?

—Lo afirmamos, desde luego, ¡por Zeus!

—¿Y, a su vez, algo bello y bueno?

—¿Cómo no?

—¿Es que has visto alguna de tales cosas con tus ojos nunca?²⁵

—De ninguna manera —dijo él.

—Pero ¿acaso los has percibido con algún otro de los sentidos del cuerpo? Me refiero a todo eso, como el tamaño, la salud, la fuerza, y, en una palabra, a la realidad²⁶ de todas las cosas, de lo que cada una es. [e] ¿Acaso se contempla por medio del cuerpo lo más verdadero de éstas, o sucede del modo siguiente: que el que de nosotros se prepara a pensar mejor y más exactamente cada cosa en sí de las que examina, éste llegaría lo más cerca posible del conocer cada una?

—Así es, en efecto.

—Entonces, ¿lo hará del modo más puro quien en rigor máximo vaya con su pensamiento solo hacia cada cosa, sin servirse de ninguna visión al reflexionar, ni arrastrando ninguna otra percepción de los sentidos en su razonamiento, sino que, usando sólo de la inteligencia [66a] pura por sí misma, intente atrapar cada objeto real puro, prescindiendo todo lo posible de los ojos, los oídos y, en una palabra, del cuerpo entero, porque le confunde y no le deja al alma adquirir la verdad y el saber cuando se le asocia? ¿No es ése, Simmias, más que ningún otro, el que alcanzará lo real?

—¡Cuán extraordinariamente cierto —dijo Simmias— es lo que dices, Sócrates!

—Por consiguiente es forzoso —dijo— que de todo eso se les produzca [b] a los auténticamente filósofos una opinión tal, que se digan entre sí unas palabras de este

estilo, poco más o menos: «Puede ser que alguna senda nos conduzca hasta el fin, junto con el razonamiento, en nuestra investigación, en cuanto a que, en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad. Pues el cuerpo nos procura mil preocupaciones por la alimentación necesaria; y, además, si nos afligen algunas enfermedades, [c] nos impide la caza de la verdad. Nos colma de amores y deseos, de miedos y de fantasmas de todo tipo, y de una enorme trivialidad, de modo que ¡cuán verdadero es el dicho de que en realidad con él no nos es posible meditar nunca nada! Porque, en efecto, guerras, revueltas y batallas ningún otro las origina sino el cuerpo y los deseos de éste. Pues a causa de la adquisición de riquezas se originan todas las guerras, y nos vemos forzados a adquirirlas por el cuerpo, siendo esclavos de sus cuidados. Por eso no tenemos tiempo libre para la filosofía, con [d] todas esas cosas suyas. Pero el colmo de todo es que, si nos queda algún tiempo libre de sus cuidados y nos dedicamos a observar algo, inmiscuyéndose de nuevo en nuestras investigaciones nos causa alboroto y confusión, y nos perturba de tal modo que por él no somos capaces de contemplar la verdad.

»Conque, en realidad, tenemos demostrado que, si alguna vez vamos a saber algo limpiamente, hay que separarse de él y hay que observar los objetos reales en sí con el alma por sí misma. Y entonces, según [e] parece, obtendremos lo que deseamos y de lo que decimos que somos amantes, la sabiduría,²⁷ una vez que hayamos muerto, según indica nuestro razonamiento, pero no mientras vivimos. Pues si no es posible por medio del cuerpo conocer nada limpiamente, una de dos: o no es [67a] posible adquirir nunca el saber, o sólo muertos. Porque entonces el alma estará consigo misma separada del cuerpo, pero antes no. Y mientras vivimos, como ahora, según parece, estaremos más cerca del saber en la medida en que no tratemos ni nos asociemos con el cuerpo, a no ser en la estricta necesidad, y no nos contaminemos de la naturaleza suya, sino que nos purifiquemos de él, hasta que la divinidad misma nos libere. Y así, cuando nos desprendamos de la insensatez del cuerpo, según lo probable [b] estaremos en compañía de lo semejante y conoceremos por nosotros mismos todo lo puro, que eso es seguramente lo verdadero. Pues al que no esté puro me temo que no le es lícito captar lo puro».

»Creo que algo semejante, Simmias, es necesario que se digan unos a otros y que mantengan tal creencia los que rectamente aman el saber. ¿No te lo parece así?

—Del todo, Sócrates.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, si eso es verdad, compañero, hay una gran esperanza, para quien llega adonde yo me encamino, de que allí de manera suficiente, más que en ningún otro lugar adquirirá eso que nos ha procurado la mayor preocupación en la vida pasada. Así que [c] el viaje que ahora me han ordenado hacer se presenta con una buena esperanza, como para cualquier otro hombre que considere que tiene preparada su inteligencia, como purificada.

—Muy bien —dijo Simmias.

—Pero ¿es que no viene a ser una purificación eso, lo que desde antiguo se dice en

la sentencia «el separar al máximo el alma del cuerpo»²⁸ y el acostumbrarse ella a recogerse y concentrarse en sí misma fuera del cuerpo, y a habitar en lo posible, tanto en el tiempo presente [d] como en el futuro, sola en sí misma, liberada del cuerpo como de unas cadenas?

—Desde luego.

—Por tanto, ¿eso es lo que se llama muerte, la separación y liberación del alma del cuerpo?

—Completamente —dijo él.

—Y en liberarla, como decimos, se esfuerzan continuamente y ante todo los filósofos de verdad, y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo. ¿O no?

—Parece que sí.

—Por lo tanto, lo que decíamos en un comienzo: sería ridículo un hombre que se dispusiera a sí mismo durante su vida a estar lo más [e] cerca posible del estar muerto y a vivir de tal suerte, y que luego, al llegarle la muerte, se irritara de ello.

—Ridículo. ¿Cómo no?

—En realidad, por tanto —dijo—, los que de verdad filosofan, Simmias, se ejercitan en morir, y el estar muertos es para estos individuos mínimamente temible. Obsérvalo a partir de lo siguiente: si están pues, enemistados por completo con el cuerpo, y desean tener a su alma sola en sí misma, cuando eso se les presenta, ¿no sería una enorme incoherencia que no marcharan gozosos hacia allí adonde tienen [68a] esperanza de alcanzar lo que durante su vida desearon amantemente —pues amaban el saber— y de verse apartados de aquello con lo que convivían y estaban enemistados? Ciertamente que, al morir sus seres amados, o sus esposas, o sus hijos, muchos por propia decisión quisieron marchar al Hades, guiados por la esperanza de ver y convivir allá con los que añoraban. Y, en cambio, cualquiera que ame de verdad la sabiduría y que haya albergado esa esperanza de que no va a conseguirla de una manera válida en ninguna otra parte de no ser en el Hades, [b] ¿va a irritarse de morir y no se irá allí gozoso? Preciso es creerlo, al menos si de verdad, amigo mío, es filósofo. Pues él tendrá en firme esa opinión: que en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí. Si eso es así, lo que justamente decía hace un momento, ¿no sería una enorme incoherencia que tal individuo temiera la muerte?

—En efecto, enorme, ¡por Zeus! —reconoció él.

—Por lo tanto, eso será un testimonio suficiente para ti —dijo—, de que un hombre a quien veas irritarse por ir a morir, ése no es un filósofo, sino algún amigo del cuerpo. Y ese mismo será seguramente [c] amigo también de las riquezas y de los honores,²⁹ ya de una de esas cosas o de ambas.

—Desde luego, es así como tú dices.

—¿Acaso, Simmias —dijo—, no se aplica muy especialmente la llamada valentía a los que presentan esa disposición de ánimo?

—Por completo, en efecto —dijo.

—Por consiguiente también la templanza, e incluso eso que la gente llama

templanza,³⁰ el no dejarse excitar por los deseos, sino dominarlos moderada y ordenadamente, ¿acaso no les conviene a estos solos, a quienes en grado extremo se despreocupan del cuerpo y viven dedicados a la filosofía?

[d] —Forzosamente —dijo.

—Porque si quieres —dijo él— considerar la valentía y templanza de los otros, te va a parecer que es absurda.³¹

—¿Cómo dices, Sócrates?

—¿Sabes —dijo él— que todos los otros consideran la muerte uno de los grandes males?

—Y mucho —dijo.

—¿Así que por miedo de mayores males los valientes de entre éstos afrontan la muerte, cuando la afrontan?

—Así es.

—Por lo tanto, por tener miedo y por temor son valientes todos a excepción de los filósofos. Y, sin embargo, es absurdo que alguien sea valiente por temor y por cobardía.

[e] —Desde luego que sí.

—¿Qué pasa con los moderados de éstos? ¿No les sucede lo mismo: que son moderados por una cierta intemperancia? Y aunque decimos que eso es imposible, sin embargo les ocurre una experiencia semejante en lo que respecta a su boba moderación. Porque por temor de verse privados de otros placeres y por más que los desean, renuncian a unos dominados por otros. Aunque, sí, llaman intemperancia al ser dominado por los placeres, no obstante les sucede que, al ser dominados [69a] por los placeres, ellos dominan otros placeres. Y eso es semejante a lo que se decía hace un instante: que en cierto modo, ellos se han hecho moderados por su intemperancia.

—Pues así parece.

—Bienaventurado Simmias, quizá no sea ése el cambio correcto en cuanto a la virtud, que se truequen placeres por placeres y pesares por pesares y miedo por miedo, mayores por menores, como monedas, sino que sea sólo una la moneda válida, contra la cual se debe cambiar todo eso, la sabiduría.³² Y, quizá, comprándose y vendiéndose [b] todas las cosas por ella y con ella, existan de verdad la valentía, la moderación, la justicia, y, en conjunto, la verdadera virtud, en compañía del saber, tanto si se añaden como si se restan placeres, temores y las demás cosas de tal clase. Y si se apartan del saber y se truecan unas por otras, temo que la virtud resultante no sea sino un juego de sombras, y servil en realidad, y que no tenga nada sano ni verdadero. Acaso lo verdadero, en realidad, sea una cierta purificación de todos [c] esos sentimientos, y también la moderación y la justicia y la valentía, y que la misma sabiduría sea un rito purificador.

»Y puede ser que quienes nos instituyeron los cultos místéricos no sean individuos de poco mérito, sino que de verdad de manera cifrada se indique desde antaño que quien llega impuro y no iniciado al Hades yacerá en el fango, pero que el que llega allí purificado e iniciado habitará en compañía de los dioses. Ahora bien, como dicen los de

las iniciaciones, «muchos son los portadores de tirso, pero pocos los bacantes».³³ Y éstos son, en mi opinión, no otros sino los que han filosofado [d] rectamente. De todo eso no hay nada que yo, en lo posible, haya descuidado en mi vida, sino que por cualquier medio me esforcé en llegar a ser uno de ellos. Si me esforcé rectamente y he conseguido algo, al llegar allí lo sabremos claramente, si el dios quiere, dentro de un poco según me parece. Esto es, pues, Simmias y Cebes, lo que digo en mi defensa, de cómo, al abandonaros a vosotros y a los amos de aquí, no lo llevo a mal ni me irrito, reflexionando en que también allí [e] voy a encontrar no menos que aquí buenos amos y compañeros. [A la gente le produce incredulidad el tema.]³⁴ Así que, si en algo soy más convincente en mi defensa ante vosotros que ante los jueces atenienses, estaría satisfecho.

Después que Sócrates hubo dicho esto, tomó la palabra Cebes y dijo:

—Sócrates, en lo demás a mí me parece que dices bien, pero lo que [70a] dices acerca del alma les produce a la gente mucha desconfianza en que, una vez que queda separada del cuerpo, ya no exista en ningún lugar, sino que en aquel mismo día en que el hombre muere se destruya y se disuelva, apenas se separe del cuerpo, y saliendo de él como aire exhalado o humo se vaya disgregando, voladora, y que ya no exista en ninguna parte. Porque, si en efecto existiera ella en sí misma, concentrada en algún lugar y apartada de esos males que hace un momento [b] tú relatabas, habría una inmensa y bella esperanza, Sócrates, de que sea verdad lo que dices. Pero eso, tal vez, requiere de no pequeña persuasión y fe, lo de que el alma existe, muerto el ser humano, y que conserva alguna capacidad y entendimiento.³⁵

—Dices verdad Cebes —dijo Sócrates—. Pero ¿qué vamos a hacer? ¿O es que quieres que charlemos³⁶ de esos mismos temas de si es verosímil que sea así, o de si no?

—Yo, desde luego —dijo Cebes—, escucharía muy a gusto la opinión que tienes acerca de estas cosas.

—Al menos ahora creo —dijo Sócrates— que nadie que nos oiga, [c] ni aunque sea autor de comedias,³⁷ dirá que prolongo mi cháchara y que no hago mi discurso sobre los asuntos en cuestión. Conque, si os parece bien, hay que aplicarse al examen.

»Y examinémoslo desde este punto: si acaso existen en el Hades las almas de las personas que han muerto o si no. Pues hay un antiguo relato del que nos hemos acordado, que dice que llegan allí desde aquí, y que de nuevo regresan y que nacen de los difuntos. Pues, si eso es así, que de nuevo nacen³⁸ de los muertos los vivos, ¿qué otra cosa pasaría, sino que persistirían allí nuestras almas? Porque no podrían nacer de [d] nuevo en ningún sitio de no existir, y eso es un testimonio suficiente de que ellas existen, si de verdad puede hacerse evidente que de ninguna otra parte nacen los vivos sino de los muertos. Pero si no es posible, habría necesidad de otro argumento.

—Así es, en efecto —asintió Cebes.

—Ahora bien, no examines eso sólo en relación con los humanos —dijo Sócrates—, si quieres comprenderlo con más claridad, sino en relación con todos los animales y las plantas, y en general respecto a todo aquello que tiene nacimiento, veamos si todo se

origina así, no de otra [e] cosa sino que nacen de sus contrarios todas aquellas cosas que tienen algo semejante, por ejemplo la belleza es lo contrario de la fealdad, y lo justo de lo injusto, y a otras cosas innumerables les sucede lo mismo. Examinemos, pues, esto: si necesariamente todos los seres que tienen un contrario no se originan nunca de ningún otro lugar sino de su mismo contrario. Por ejemplo, cuando se origina algo mayor, ¿es necesario, sin duda que nazca de algo que era antes menor y luego se hace mayor?

—Sí.

—Por tanto, si se hace menor, ¿de algo que antes era mayor se [71a] hará luego menor?

—Así es.

—¿Y así de lo más fuerte nace lo más débil y de lo más lento lo más rápido?

—Desde luego.

—¿Qué más? Lo que se hace peor, ¿no será a partir de algo mejor, y si se hace más justo, de lo más injusto?

—¿Pues cómo no?

—¿Tenemos bastante entonces con esto, que todo sucede así, que las cosas contrarias se originan a partir de sus contrarios?

—Desde luego.

—¿Qué más? Ocurre algo como esto en esos cambios, que entre todos esos pares de contrarios que son dos hay dos procesos genéticos, de lo uno a lo otro por un lado, y luego de nuevo de lo otro hacia lo [b] anterior. Entre una cosa mayor y una menor hay un aumento y una disminución, y así llamamos a un proceso crecer y a otro disminuir.

—Sí —dijo.

—Por tanto, también el descomponerse y el componerse, y el enfriarse y el calentarse, y todo de ese modo, aunque no usemos nombres en cada caso, sino que de hecho es necesario que así se comporte, ¿nacen entre sí uno de otro y cada uno tiene su proceso genético recíproco?

—Efectivamente así es —dijo.

[c] —¿Qué más? —dijo—. ¿Hay algo contrario al vivir, como es el dormir al estar despierto?

—Desde luego —contestó.

—¿Qué?

—El estar muerto.

—¿Por tanto estas cosas nacen una de otra, si es que son contrarias, y los procesos de generación entre ellas son dos, por ser dos?

—¿Pues cómo no?

—Pues de una de las parejas que hace poco yo mencionaba —dijo Sócrates— te hablaré yo, de ella y de sus procesos genéticos, y tú dime de la otra. Me refiero al dormir y al estar despierto, y a que del dormir [d] se origina el estar despierto, y del estar despierto, el dormir, y los procesos generativos de uno y otro son el dormirse y el despertarse. ¿Te resulta bastante —dijo— o no?

—Desde luego que sí.

—Dime ahora tú —dijo— de igual modo respecto a la vida y la muerte. ¿No afirmas que el vivir es lo contrario al estar muerto?

—Yo sí.

—¿Y nacen el uno del otro?

—Sí.

—Así pues, ¿qué se origina de lo que vive?

—Lo muerto.

—¿Y qué de lo que está muerto?

—Necesario es reconocer —dijo— que lo que vive.

—¿De los muertos, por tanto, Cebes, nacen las cosas vivas y los seres vivos?

[e] —Está claro.

—Existen entonces —dijo— nuestras almas en el Hades.

—Parece ser.

—Es que de los dos procesos generativos a este respecto, al menos uno resulta evidente. Pues el morir, sin duda, es evidente, ¿o no?

—En efecto, así es —respondió.

—¿Cómo, pues —dijo él—, haremos? ¿No admitiremos el proceso genético contrario, sino que de ese modo quedará coja la naturaleza? ¿O es necesario conceder al morir algún proceso generativo opuesto?

—Totalmente necesario —contestó.

—¿Cuál es ése?

—El revivir.

—Por lo tanto —dijo él—, si existe el revivir, ¿ése sería el proceso [72a] generativo desde los muertos hacia los vivos, el revivir?

—Sí, en efecto.

—Así que hemos reconocido que de ese modo los vivos han nacido de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y siendo eso así parece haber un testimonio suficiente, sin duda, de que es necesario que las almas de los muertos existan en algún lugar, de donde luego nazcan de nuevo.

—A mí me parece —contestó—, Sócrates, que, según lo que hemos acordado, es necesario que sea así.

—Advierte, por cierto, Cebes —dijo—, que no lo hemos acordado injustamente, según me parece a mí. Porque si no se admitiera que unas cosas se originan de las otras siempre, como avanzando en un movimiento [b] circular, sino que el proceso generativo fuera uno rectilíneo, sólo de lo uno a lo opuesto enfrente, y no se volviera de nuevo hacia lo otro ni se produjera la vuelta, ¿sabes que todas las cosas al concluir en una misma forma se detendrían, y experimentarían el mismo estado y dejarían de generarse?

—¿Cómo dices? —replicó.

—No es nada difícil de imaginar lo que digo —dijo él—. Así, por ejemplo, si existiera el dormirse, y no se compensara con el despertarse que se origina del estar dormido, sabes que al concluir todo vendría a demostrar que lo de Endimión³⁹ fue una fruslería y en ningún lugar se [c] le distinguiría por el hecho de que todas las cosas

tendrían su mismo padecimiento: quedarse dormidas. Y si todas las cosas se mezclaran y no se separasen, pronto habría resultado lo de la sentencia de Anaxágoras: «Conjuntamente todas las cosas».⁴⁰ De modo similar, amigo Cebes, también si murieran todos los seres que participan de la vida y, después de haber muerto, permanecieran en esa forma los muertos, y no revivieran de nuevo, ¿no sería entonces una gran necesidad que [d] todo concluyese por estar muerto y nada viviera? Pues si los seres vivos nacieran, por un lado, unos de los otros, y, por otro, los vivientes muriesen, ¿qué recurso habría para impedir que todos se consumieran en la muerte?

—Ninguno en mi opinión, Sócrates —dijo Cebes—, sino que me parece que dices por completo la verdad.

—Pues nada es más cierto, Cebes —dijo—, según me parece a mí, y nosotros no reconocemos esto mismo engañándonos, sino que en realidad se da el revivir y los vivientes nacen de los muertos y las al [e] mas de los muertos perviven [y para las buenas hay algo mejor, y algo peor para las malas].⁴¹

—También es así —dijo Cebes tomando la palabra—, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar,⁴² y según éste es necesario que de algún modo nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior aquello de lo que ahora [73a] nos acordamos. Y eso es imposible, a menos que nuestra alma haya existido en algún lugar antes de llegar a existir en esta forma humana. De modo que también por ahí parece que el alma es algo inmortal.

—Pero, Cebes —dijo Simmias interrumpiendo—, ¿cuáles son las pruebas de eso? Recuérdamelas. Porque en este momento no me acuerdo demasiado de ellas.

—Se fundan en un argumento espléndido —dijo Cebes—, según el cual, al ser interrogados los individuos, si uno los interroga correctamente, ellos declaran todo de acuerdo a lo real.⁴³ Y, ciertamente, si no se diera en ellos una ciencia existente y un entendimiento correcto, [b] serían incapaces de hacerlo. Luego, si uno los pone frente a los dibujos geométricos o a alguna otra representación similar, entonces se demuestra de manera clarísima que así es.

—Y si no te convences, Simmias, con esto —dijo Sócrates—, examínalo del modo siguiente, y al examinarlo así vas a concordar con nosotros. Desconfías, pues, de que en algún modo el llamado aprendizaje es una reminiscencia.

—No es que yo —dijo Simmias— desconfíe, sino que solicito experimentar eso mismo de lo que ahora se trata: que se me haga recordar. Si bien con lo que Cebes intentó exponer casi ya lo tengo recordado y me convenzo, sin embargo en nada menos me gustaría ahora oírte de qué modo tú planteas la cuestión.

—Yo, del modo siguiente —repuso—. Reconocemos, sin duda, que [c] siempre que uno recuerda algo es preciso que eso lo supiera ya antes.

—Desde luego —dijo.

—¿Acaso reconocemos también esto, que cuando un conocimiento se presenta de un cierto modo es una reminiscencia? Me refiero a un caso como el siguiente: si uno al

ver algo determinado, o al oírlo o al captar alguna otra sensación, no sólo conoce aquello, sino, además, intuye otra cosa de la que no informa el mismo conocimiento, sino otro, ¿no diremos justamente que la ha recordado, a esa de la que ha tenido una intuición?⁴⁴
[d]

—¿Cómo dices?

—Por ejemplo, tomemos lo siguiente: ciertamente es distinto el conocimiento de un ser humano y el de una lira.

—¿Cómo no?

—Desde luego sabes que los amantes, cuando ven una lira o un manto o cualquier otro objeto que acostumbra utilizar su amado, tienen esa experiencia. Reconocen la lira y, al tiempo, captan en su imaginación la figura del muchacho al que pertenece la lira. Eso es una reminiscencia. De igual modo, al ver uno a Simmias a menudo se acuerda de Cebes, y podrían darse, sin duda, otros mil ejemplos.

—Mil, desde luego, ¡por Zeus! —dijo Simmias.

—Por tanto —dijo él—, ¿no es algo semejante una reminiscencia? [e] ¿Y en especial cuando uno lo experimenta con referencia a aquellos objetos que, por el paso del tiempo o al perderlos de vista, ya los había tenido en el olvido?

—Así es, desde luego —contestó.

—¿Y qué? —dijo él—. ¿Es posible al ver pintado un caballo o dibujada una lira recordar a una persona, o al ver dibujado a Simmias acordarse de Cebes?

—Claro que sí.

—Por lo tanto, ¿también viendo dibujado a Simmias acordarse del propio Simmias?

[74a] —Lo es, en efecto —respondió.

—Entonces, ¿no ocurre que, de acuerdo con todos esos casos, la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes?

—Ocurre.

—Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no le falta en su parecido con aquello a lo que recuerda?

—Es necesario.

—Examina ya —dijo él— si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?

[b] —Lo decimos, ¡por Zeus! —asintió Simmias—, y de manera rotunda.

—¿Es que, además, sabemos lo que es?

—Desde luego que sí —repuso él.

—¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos otros objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno

iguales, y a otro no?

—En efecto, así pasa.

[c] —¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?

—Nunca jamás, Sócrates.

—Por lo tanto, no es lo mismo —dijo él— esas cosas iguales y lo igual en sí.

—De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.

—Con todo —dijo—, a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, ¿has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?

—Acertadísimamente lo dices —dijo.

—¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante?

—En efecto.

—No hay diferencia ninguna —dijo él—. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario —prosiguió— que eso sea un proceso de reminiscencia. [d]

—Así es, desde luego.

—¿Y qué? —dijo él—. ¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y a las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?

—Carecen, y de mucho, para ello —respondió.

—Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, [e] pero carece de algo y no consigue ser tal como aquél, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?

—Necesariamente.

—¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?

—Por completo.

—Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas [75a] iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente.

—Así es.

—Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos.

—Porque lo mismo resulta, Sócrates, en relación con lo que quiere aclarar nuestro razonamiento.

—Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, [b] y que son inferiores a ello. ¿O cómo lo decimos?

—De ese modo.

—Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido, captándolo en algún lugar, el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquéllo, pero le resultan inferiores.

—Es necesario, de acuerdo con lo que está dicho, Sócrates.

—¿Acaso desde que nacimos veíamos, oíamos, y teníamos los demás sentidos?

—Desde luego que sí.

[c] —¿Era preciso, entonces, decimos, que tengamos adquirido el conocimiento de lo igual antes que éstos?

—Sí.

—Por lo tanto, antes de nacer, según parece, nos es necesario haberlo adquirido.

—Eso parece.

—Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no sólo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me [d] refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es»,⁴⁵ tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.

—Así es.

—Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida. Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de un conocimiento?

[e] —Totalmente de acuerdo, Sócrates —dijo.

—Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar, lo llamaríamos correctamente?

—Desde luego.

—Entonces ya se nos mostró posible eso, que al percibir algo, o [76a] viéndolo u oyéndolo o recibiendo alguna otra sensación, pensemos a partir de eso en algo distinto que se nos había olvidado, en algo a lo que se aproximaba eso, siendo ya semejante o desemejante a él. De manera que esto es lo que digo, que una de dos, o nacemos con ese saber y lo sabemos todos a lo largo de nuestras vidas, o que luego, quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia.

—Y en efecto que es así, Sócrates.

—¿Cuál de las dos explicaciones prefieres, Simmias? ¿Que hemos [b] nacido sabiéndolo o que luego recordamos aquello de que antes hemos adquirido un

conocimiento?

—No sé, Sócrates, qué elegir en este momento.

—¿Qué? ¿Puedes elegir lo siguiente y cómo te parece bien al respecto de esto? ¿Un hombre que tiene un saber podría dar razón de aquello que sabe,⁴⁶ o no?

—Es de todo rigor, Sócrates —dijo.

—Entonces, ¿te parece a ti que todos pueden dar razón de las cosas de que hablábamos ahora mismo?

—Bien me gustaría —dijo Simmias—. Pero mucho más me temo que mañana a estas horas ya no quede ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.

—Por tanto, ¿no te parece —dijo—, Simmias, que todos lo sepan? [c]

—De ningún modo.

—Entonces, ¿es que recuerdan lo que habían aprendido?

—Necesariamente.

—¿Cuándo han adquirido nuestras almas el conocimiento de esas mismas cosas? Porque no es a partir de cuando hemos nacido como hombres.

—No, desde luego.

—Antes, por tanto.

—Sí.

—Por tanto, existían, Simmias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.

—A no ser que al mismo tiempo de nacer, Sócrates, adquiramos esos saberes, pues aún nos queda ese espacio de tiempo.

[d] —Puede ser, compañero. Pero ¿en qué otro tiempo los perdemos? Puesto que no nacemos conservándolos, según hace poco hemos reconocido. ¿O es que los perdemos en ese mismo en que los adquirimos? ¿Acaso puedes decirme algún otro tiempo?

—De ningún modo, Sócrates; es que no me di cuenta de que decía un sinsentido.

—Entonces, ¿queda nuestro asunto así, Simmias? —dijo él—. Si existen las cosas de que siempre hablamos, lo bello y lo bueno y toda la [e] realidad⁴⁷ de esa clase, y a ella referimos todos los datos de nuestros sentidos, y hallamos que es una realidad nuestra subsistente de antes, y estas cosas las imaginamos de acuerdo con ella, es necesario que, así como esas cosas existen, también exista nuestra alma antes de que nosotros estemos en vida. Pero si no existen, este razonamiento que hemos dicho sería en vano. ¿Acaso es así, y hay una idéntica necesidad de que existan esas cosas y nuestras almas antes de que nosotros hayamos nacido, y si no existen las unas, tampoco las otras?

—Me parece a mí, Sócrates, que en modo superlativo —dijo Simmias— la necesidad es la misma de que existan, y que el razonamiento [77a] llega a buen puerto en cuanto a lo de existir de igual modo nuestra alma antes de que nazcamos y la realidad de la que tú hablas. No tengo yo, pues, nada que me sea tan claro como eso: el que tales cosas existen al máximo: lo bello, lo bueno, y todo lo demás que tú mencionabas hace un momento. Y a mí me parece que queda suficientemente demostrado.

—Y para Cebes, ¿qué? —repuso Sócrates—. Porque también hay que convencer a

Cebes.

[b] —Satisfactoriamente —dijo Simmias—, al menos según supongo. Aunque es el más resistente de los humanos en el prestar fe a los argumentos. Pero pienso que está bien persuadido de eso, de que antes de nacer nosotros existía nuestra alma. No obstante, en cuanto a que después de que hayamos muerto aún existirá, no me parece a mí, Sócrates, que esté demostrado; sino que todavía está en pie la objeción que Cebes exponía hace unos momentos, esa de la gente, temerosa de que, al tiempo que el ser humano perezca, se disperse su alma y esto sea para ella el fin de su existencia. Pues, ¿qué impide que ella nazca y se constituya de cualquier origen y que exista aun antes de llegar a un cuerpo humano, y que luego de llegar y separarse de éste, entonces también ella alcance su fin y perezca?

—Dices bien, Simmias —dijo Cebes—. Está claro, pues, que queda [c] demostrado algo así como la mitad de lo que es preciso: que antes de nacer nosotros ya existía nuestra alma. Pero es preciso demostrar, además, que también después de que hayamos muerto existirá no en menor grado que antes de que naciéramos, si es que la demostración ha de alcanzar su final.

—Ya está demostrado, Simmias y Cebes —dijo Sócrates—, incluso en este momento, si queréis ensamblar en uno solo este argumento y el que hemos acordado antes de éste: el de que todo lo que vive nace de lo que ha muerto. Pues si nuestra alma existe antes ya, y le es necesario a ella, al ir a la vida y nacer, no nacer de ningún [d] otro origen sino de la muerte y del estar muerto, ¿cómo no será necesario que ella exista también tras haber muerto, ya que le es forzoso nacer de nuevo? Conque lo que decís ya está demostrado incluso ahora.

»Sin embargo, me parece que tanto tú como Simmias tenéis ganas de que tratemos con detalle, aún más, este argumento, y que estáis atemorizados como los niños de que en realidad el viento, al salir ella del cuerpo, la disperse y la disuelva, sobre todo cuando en el momento [e] de la muerte uno se encuentre no con la calma sino en medio de un fuerte ventarrón.

Entonces Cebes, sonriendo, le contestó:

—Como si estuviéramos atemorizados, Sócrates, intenta convencernos. O mejor, no es que estemos temerosos, sino que probablemente hay en nosotros un niño que se atemoriza ante esas cosas. Intenta, pues, persuadirlo de que no tema a la muerte como al coco.

—En tal caso —dijo Sócrates— es preciso entonar conjuros cada día, hasta que lo hayáis conjurado.⁴⁸

—Pero ¿de dónde, Sócrates —replicó él—, vamos a sacar un buen [78a] conjurador de tales temores, una vez que tú —dijo— nos dejas?

—¡Amplia es Grecia, Cebes! —respondió él—. Y en ella hay hombres de valer, y son muchos los pueblos de los bárbaros, que debéis escrutar todos en busca de un conjurador semejante, sin escatimar dineros ni fatigas, en la convicción de que no hay cosa en que podáis gastar más oportunamente vuestros haberes. Debéis buscarlo vosotros mismos, y unos con otros. Porque tal vez no encontréis fácilmente quienes sean

capaces de hacerlo más que vosotros.

[b] —Bien, así se hará —dijo Cebes—. Pero regresemos al punto donde lo dejamos, si es que es de tu gusto.

—Claro que es de mi gusto. ¿Cómo, pues, no iba a serlo?

—Dices bien —contestó.

—Por lo tanto —dijo Sócrates—, conviene que nosotros nos preguntemos que a qué clase de cosa le conviene sufrir ese proceso, el descomponerse, y a propósito de qué clase de cosa hay que temer que le suceda eso mismo, y a qué otra cosa no. Y después de esto, entonces, examinemos cuál de las dos es el alma, y según eso habrá que estar confiado o sentir temor acerca del alma nuestra.

—Verdad dices —contestó.

—¿Le conviene, por tanto, a lo que se ha compuesto y a lo que es compuesto por su naturaleza sufrir eso, descomponerse del mismo [c] modo como se compuso? Y si hay algo que es simple, sólo a eso no le toca experimentar ese proceso, si es que le toca a algo.

—Me parece a mí que así es —dijo Cebes.

—¿Precisamente las cosas que son siempre del mismo modo y se encuentran en iguales condiciones, éstas es extraordinariamente probable que sean las simples, mientras que las que están en condiciones diversas y en diversas formas, éstas serán compuestas?

—A mí, al menos, así me lo parece.

—Vayamos, pues, ahora —dijo— hacia lo que tratábamos en nuestro [d] coloquio de antes. La entidad misma, de cuyo ser dábamos razón al preguntar y responder, ¿acaso es siempre de igual modo en idéntica condición, o unas veces de una manera y otras de otra? Lo igual en sí, lo bello en sí, lo que cada cosa es en realidad, lo ente, ¿admite alguna vez un cambio y de cualquier tipo? ¿O lo que es siempre cada uno de los mismos entes, que es de aspecto único en sí mismo, se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte y de ningún modo acepta variación alguna?

—Es necesario —dijo Cebes— que se mantengan idénticos y en las mismas condiciones, Sócrates.

—¿Qué pasa con la multitud de cosas bellas, como por ejemplo personas o caballos o vestidos o cualquier otro género de cosas semejantes, [e] o de cosas iguales, o de todas aquellas que son homónimas con las de antes? ¿Acaso se mantienen idénticas, o, todo lo contrario a aquéllas, ni son iguales a sí mismas, ni unas a otras nunca ni, en una palabra, de ningún modo son idénticas?

—Así son, a su vez —dijo Cebes—, estas cosas: jamás se presentan de igual modo.

—¿No es cierto que éstas puedes tocarlas y verlas y captarlas con [79a] los demás sentidos, mientras que a las que se mantienen idénticas no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia, ya que tales entidades son invisibles y no son objetos de la mirada?

—Por completo dices verdad —contestó.

—Admitiremos entonces, ¿quieres? —dijo—, dos clases de seres, la una visible, la otra invisible.

—Admitámoslo también —contestó.

—¿Y la invisible se mantiene siempre idéntica, en tanto que la visible jamás se mantiene en la misma forma?

—También esto —dijo— lo admitiremos.

—Vamos adelante. ¿Hay una parte de nosotros —dijo él— que es [b] el cuerpo, y otra el alma?

—Ciertamente —contestó.

—¿A cuál, entonces, de las dos clases afirmamos que es más afín y familiar el cuerpo?

—Para cualquiera resulta evidente esto: a la de lo visible.

—¿Y qué el alma? ¿Es perceptible por la vista o invisible?

—No es visible, al menos para los hombres, Sócrates —contestó.

—Ahora bien, estamos hablando de lo visible y lo no visible para la naturaleza humana. ¿O crees que en referencia a alguna otra?

—A la naturaleza humana.

—¿Qué afirmamos, entonces, acerca del alma? ¿Que es visible o invisible?

—No es visible.

—¿Invisible, entonces?

—Sí.

—Por tanto, el alma es más afín que el cuerpo a lo invisible, y éste lo es a lo visible.

—Con toda necesidad, Sócrates. [c]

—¿No es esto lo que decíamos hace un rato, que el alma cuando utiliza el cuerpo para observar algo, sea por medio de la vista o por medio del oído, o por medio de algún otro sentido, pues en eso consiste lo de por medio del cuerpo, en el observar algo por medio de un sentido, entonces es arrastrada por el cuerpo hacia las cosas que nunca se presentan idénticas, y ella se extravía, se perturba y se marea como si sufriera vértigos, mientras se mantiene en contacto con esas cosas?

—Ciertamente.

[d] —En cambio, siempre que ella las observa por sí misma, entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico, y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas. ¿A esta experiencia es a lo que se llama meditación?

—Hablas del todo bella y certeramente, Sócrates —respondió.

[e] —¿A cuál de las dos clases de cosas, tanto por lo de antes como por lo que ahora decimos, te parece que es el alma más afín y connatural?

—Cualquiera, incluso el más lerdo en aprender —dijo él—, creo que concedería, Sócrates, de acuerdo con tu indagación, que el alma es por completo y en todo más afín a lo que siempre es idéntico que a lo que no lo es.

—¿Y del cuerpo, qué?

—Se asemeja a lo otro.

—Míralo también con el enfoque siguiente: siempre que estén en [80a] un mismo organismo alma y cuerpo, al uno le prescribe la naturaleza que sea esclavo y esté sometido, y a la otra, mandar y ser dueña. Y según esto, de nuevo, ¿cuál de ellos te parece que es semejante a lo divino y cuál a lo mortal? ¿O no te parece que lo divino es lo que está naturalmente capacitado para mandar y ejercer de guía, mientras que lo mortal lo está para ser guiado y hacer de siervo?

—Me lo parece, desde luego.

—Entonces, ¿a cuál de los dos se parece el alma?

—Está claro, Sócrates, que el alma a lo divino, y el cuerpo a lo mortal.

—Examina, pues, Cebes —dijo—, si de todo lo dicho se nos deduce [b] esto: que el alma es lo más semejante a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que está siempre idéntico consigo mismo, mientras que, a su vez, el cuerpo es lo más semejante a lo humano, mortal, multiforme, irracional, soluble y que nunca está idéntico a sí mismo. ¿Podemos decir alguna otra cosa en contra de esto, querido Cebes, por lo que no sea así?

—No podemos.

—Entonces, ¿qué? Si las cosas se presentan así, ¿no le conviene al cuerpo disolverse pronto, y al alma, en cambio, ser por completo indisoluble o muy próxima a ello?

—Pues ¿cómo no? [c]

—Te das cuenta, pues —prosiguió—, que cuando muere una persona, su parte visible, el cuerpo, que queda expuesto en un lugar visible, eso que llamamos el cadáver, a lo que le conviene disolverse, descomponerse y disiparse, no sufre nada de esto en seguida, sino que permanece con aspecto propio durante un cierto tiempo, si es que uno muere en buena condición y en una estación favorable, y aun mucho tiempo. Pues si el cuerpo se queda enjuto y momificado como los que son momificados en Egipto, casi por completo se conserva durante un tiempo incalculable. Y algunas partes del cuerpo, incluso cuando él se pudra, [d] los huesos, nervios y todo lo semejante son generalmente, por decirlo así, inmortales. ¿O no?

—Sí.

—Por lo tanto, el alma, lo invisible, lo que se marcha hacia un lugar distinto y de tal clase, noble, puro, e invisible, hacia el Hades en sentido auténtico,⁴⁹ a la compañía de la divinidad buena y sabia, adonde, si el dios quiere, muy pronto ha de irse también el alma mía, esta alma nuestra, que es así y lo es por naturaleza, al separarse del cuerpo, ¿al punto se disolverá y quedará destruida, como dice la mayoría de la gente?

»De ningún modo, queridos Cebes y Simmias. Lo que pasa, de [e] seguro, es lo siguiente: que se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, lo que no significa otra cosa, sino que estuvo filosofando rectamente y que de verdad se ejercitaba en estar muerta con soltura. ¿O es que no viene a ser eso la preocupación [81a] de la muerte?

—Completamente.

—Por lo tanto, ¿estando en tal condición se va hacia lo que es semejante a ella, lo invisible, lo divino, inmortal y sabio,⁵⁰ y al llegar allí está a su alcance ser feliz, apartada de errores, insensateces, terrores, pasiones salvajes, y de todos los demás males humanos, como se dice de los iniciados en los misterios, para pasar de verdad el resto del tiempo en compañía de los dioses? ¿Lo diremos así, Cebes, o de otro modo?

—Así, ¡por Zeus! —dijo Cebes.

[b] —Pero, en cambio, si es que, supongo, se separa del cuerpo contaminada e impura, por su trato continuo con el cuerpo y por atenderlo y amarlo, estando incluso hechizada por él, y por los deseos y placeres, hasta el punto de no apreciar como verdadera ninguna otra cosa sino lo corpóreo, lo que uno puede tocar, ver, y beber y comer y utilizar para los placeres del sexo, mientras que lo que para los ojos es oscuro e invisible, y sólo aprehensible por el entendimiento y la filosofía, eso [c] está acostumbrada a odiarlo, temerlo y rechazarlo, ¿crees que un alma que está en tal condición se separará límpida ella en sí misma?

—No, de ningún modo —contestó.

—Por lo tanto, creo, ¿quedará deformada por lo corpóreo, que la comunidad y colaboración del cuerpo con ella, a causa del continuo trato y de la excesiva atención, le ha hecho connatural?

—Sin duda.

—Pero hay que suponer, amigo mío —dijo—, que eso es embarazoso, pesado, terrestre y visible. Así que el alma, al retenerlo, se hace pesada y es arrastrada de nuevo hacia el terreno visible, por temor a lo [d] invisible y al Hades, como se dice, dando vueltas en torno a los monumentos fúnebres y las tumbas, en torno a los que, en efecto, han sido vistos algunos fantasmas sombríos de almas; y tales espectros⁵¹ los proporcionan las almas de esa clase, las que no se han liberado con pureza, sino que participan de lo visible. Por eso, justamente, se dejan ver.

—Es lógico, en efecto, Sócrates.

—Lógico ciertamente, Cebes. Y también que éstas no son en modo alguno las de los buenos, sino las de los malos, las que están forzadas a vagar en pago de la pena de su anterior crianza, que fue mala. Y [e] vagan errantes hasta que por el anhelo de lo que las acompaña como un lastre, lo corpóreo, de nuevo quedan ligadas a un cuerpo. Y se ven ligadas, como es natural, a los de caracteres semejantes a aquellos que habían ejercitado ellas, de hecho, en su vida anterior.⁵²

—¿Cuáles son esos que dices, Sócrates?

—Por ejemplo, los que se han dedicado a glotonerías, actos de lujuria, y a su afición a la bebida, y que no se hayan moderado, éstos es verosímil que se encarnen en las estirpes de los asnos y las bestias de tal clase. ¿No lo crees? [82a]

—Es, en efecto, muy verosímil lo que dices.

—Y los que han preferido las injusticias, tiranías y rapiñas, en las razas de los lobos, de los halcones y de los milanos. ¿O a qué otro lugar decimos que se encaminan las almas de esta clase?

—Sin duda —dijo Cebes—, hacia tales estirpes.

—¿Así que —dijo él— está claro que también las demás se irán cada una de acuerdo con lo semejante a sus hábitos anteriores?

—Queda claro, ¿cómo no? —dijo.

—Por tanto, los más felices de entre éstos —prosiguió— ¿son, entonces, los que van hacia un mejor dominio, los que han practicado la virtud democrática y política, esa que llaman cordura y justicia, que se [b] desarrolla por la costumbre y el uso sin apoyo de la filosofía y la razón?

—¿En qué respecto son los más felices?

—En el de que es verosímil que éstos accedan a una estirpe cívica y civilizada, como por caso la de las abejas, o la de las avispas o la de las hormigas, y también, de vuelta, al mismo linaje humano, y que de ellos nazcan hombres sensatos.

—Verosímil.

—Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber.⁵³ Así que, por tales razones, camaradas [c] Simmias y Cebes, los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos. Y tampoco es que, de otro lado, sientan miedo de la deshonra y el desprestigio de la miseria, como los ávidos de poder y de honores, y por ello luego se abstienen de esas cosas.

—No sería propio de ellos, desde luego, Sócrates —dijo Cebes.

[d] —Por cierto que no, ¡por Zeus! —replicó él—. Así que entonces, mandando a paseo todo eso, Cebes, aquellos a los que les importa algo su propia alma y que no viven amoldándose al cuerpo, no van por los mismos caminos que estos que no saben adónde se encaminan, sino que considerando que no deben actuar en sentido contrario a la filosofía y a la liberación y el encanto de ésta, se dirigen de acuerdo con ella, siguiéndola por donde ella los guía.

—¿Cómo, Sócrates?

—Yo te lo diré —contestó—. Conocen, pues, los amantes del saber [e] —dijo— que cuando la filosofía se hace cargo de su alma, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo, y obligada a examinar la realidad a través de éste como a través de una prisión, y no ella por sí misma, sino dando vueltas en una total ignorancia, y advirtiéndole que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo, de tal manera [83a] que el propio encadenado puede ser colaborador de su estar aprisionado. Lo que digo es que entonces reconocen los amantes del saber que, al hacerse cargo la filosofía de su alma, que está en esa condición, la exhorta suavemente e intenta liberarla,⁵⁴ mostrándole que el examen a través de los ojos está lleno de engaño, y de engaño también el de los oídos y el de todos los sentidos, persuadiéndola a prescindir de ellos en cuanto no le sean de uso forzoso, aconsejándole que se concentre consigo misma y se recoja, y que no confíe en ninguna otra cosa, sino tan [b] sólo en sí misma, en lo que ella por sí misma capte de lo real como algo que es en sí. Y que lo que observe a través de otras cosas que es distinto en seres distintos, nada juzgue como verdadero. Que lo de tal clase es sensible

y visible, y lo que ella sola contempla inteligible e invisible. Así que, como no piensa que deba oponerse a tal liberación, el alma muy en verdad propia de un filósofo se aparta, así, de los placeres y pasiones y pesares ⟨y terrores⟩ en todo lo que es capaz, reflexionando que, siempre que se regocija o se atemoriza ⟨o se apena⟩ o se apasiona a fondo, no [c] ha sufrido ningún daño tan grande de las cosas que uno puede creer, como si sufriera una enfermedad o hiciera un gasto mediante sus apetencias, sino que sufre eso que es el más grande y el extremo de los males, y no lo toma en cuenta.

—¿Qué es eso, Sócrates? —preguntó Cebes.

—Que el alma de cualquier humano se ve forzada, al tiempo que experimenta un fuerte placer o un gran dolor por algo, a considerar que aquello acerca de lo que precisamente experimenta tal cosa es lo más evidente y verdadero, cuando no es así. Eso sucede, en general, con las cosas visibles, ¿o no?

—En efecto, sí.

—¿Así que en esa experiencia el alma se encadena al máximo con [d] el cuerpo?

—¿Cómo es?

—Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava en el cuerpo y la fija como un broche y la hace corpórea, al producirle la opinión de que son verdaderas las cosas que entonces el cuerpo afirma. Pues a partir del opinar en común con el cuerpo y alegrarse con sus mismas cosas, se ve obligada, pienso, a hacerse semejante en carácter e inclinaciones a él, y tal como para no llegar jamás de manera pura al Hades, sino como para partirse siempre contaminada del cuerpo, de forma que pronto recaiga en otro cuerpo y rebrote en él [e] como si la sembraran, y con eso no va a participar⁵⁵ de la comunión con lo divino, puro y uniforme.

—Muy cierto es lo que dices, Sócrates —dijo Cebes.

—Entonces es por eso, Cebes, por lo que los en verdad amantes del saber son ordenados y valerosos, y no por los motivos que dice la gente. ¿O es que tú los crees?

—Desde luego que no, al menos yo. [84a]

—Pues no. Por el contrario, el alma de un hombre que es filósofo haría el razonamiento siguiente, y así no creería que por un lado era preciso que la filosofía la liberara, y, al liberarla, ella debía entregarse a los placeres y, a la vez, a los dolores, encadenándose a sí misma de nuevo, y así ejecutar una labor de Penélope al manipular el telar en sentido contrario.⁵⁶ Antes bien, consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose [b] con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, quedará apartada de los males humanos. Y con semejante régimen de vida nada tremendo resulta, Simmias y Cebes [con estos preparativos],⁵⁷ que no tema que, disgregada en la separación del cuerpo, se esfume disipada por los vientos y revoloteando y no exista más en ninguna parte.

[c] Cuando Sócrates hubo dicho esto, entonces se hizo un silencio por largo rato, y el mismo Sócrates estaba reflexionando acerca del argumento expuesto, según parecía por su aspecto, y también los demás de nosotros. Pero Cebes y Simmias conversaban un

poco entre ellos. Sócrates lo vio y les preguntó:

—¿Qué hay? ¿Es que no os parecen bien concluidas las conversaciones? Porque, sí, aún quedan muchas dudas y réplicas, si es que uno quiere recorrerlas de cabo a rabo suficientemente. Así que, si examinabais algún otro tema, no digo nada; pero si tenéis alguna duda acerca de estos de ahora, por nada vaciléis en tomar la palabra y expresar [d] si os parece que se habría expuesto mejor de algún otro modo, y reclamad a la vez mi ayuda, si es que creéis que en algo lograréis más éxito en mi compañía.

Y Simmias dijo:

—Te diré, Sócrates, la verdad. Hace tiempo que ambos estamos con dudas, y nos exhortamos y animamos el uno al otro a preguntarte, porque deseamos escucharte, pero no nos atrevemos a molestarte por temor a que pueda serte desagradable, dada la desgracia presente.

Y él, al oírlo, se echó a reír tranquilamente, y dijo:

—¡Bobadas, Simmias! Pues sí que me será difícil persuadir a las [e] demás personas de que no considero una desdicha el trance actual, cuando ni siquiera a vosotros puedo persuadiros, sino que receláis de que me encuentre ahora algo más malhumorado que en mi vida anterior. Además, según parece, os da la impresión de que en mi arte adivinatoria soy inferior a los cisnes, que en cuanto perciben que han de morir, aun cantando ya en su vida anterior, entonces entonan sus más [85a] intensos y bellos cantos, de contentos que están a punto de marcharse hacia el dios del que son servidores. Mas los humanos, por su propio miedo ante la muerte, se engañan ahí a propósito de los cisnes, ya que dicen que éstos rompen a cantar en lamentos fúnebres de muerte por la pena, y no reflexionan que ninguna ave canta cuando siente hambre o frío o se duele de cualquier otro pesar, ni siquiera el ruiseñor o la golondrina o la abubilla, de los que se afirma que cantan lamentándose de pena.⁵⁸ Sin embargo, a mí no me parece que ellos canten al apenarse, ni tampoco los cisnes, sino que antes pienso que, como son de [b] Apolo,⁵⁹ son adivinos y, como conocen de antemano las venturas del Hades, cantan y se regocijan mucho más en ese día que en todo el tiempo pasado. Conque también yo me tengo por compañero de esclavitud de los cisnes y consagrado al mismo dios, y en no peor manera que ellos poseo el don de la adivinación que procede de mi dueño, así que tampoco estoy más desanimado que éstos al dejar la vida. Así pues, a la vista de esto, hay que decir y preguntar cuanto queráis, mientras lo permitan los once magistrados de Atenas.

—Dices bien, Sócrates —intervino Simmias—. Ahora yo te diré lo que me tiene inquieto, y Cebes, a su vez, respecto a por dónde no acepta [c] lo dicho. Pues a mí me parece, Sócrates, acerca de estos temas, seguramente como a ti, que el saberlos de un modo claro en la vida de ahora o es imposible o algo difícilísimo, pero, sin embargo, el no comprobar a fondo lo que se dice sobre ellos, por cualquier medio, y el desistir de hacerlo hasta que uno concluya de examinarlos por todos lados es propio de un hombre muy cobarde. Acerca de esos temas hay que lograr una de estas cosas: o aprender <de otro> cómo son, o descubrirlos, o, si eso resulta imposible, tomando la explicación mejor y más difícil de refutar de entre las humanas, embarcarse en ella como sobre una balsa [d] para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de

manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina.⁶⁰

»Por lo tanto, en este momento, yo, al menos, no voy a avergonzarme de preguntar, ya que tú lo has dicho, ni me reprocharé en el futuro no haber dicho ahora lo que me parece. Lo cierto es que a mí, Sócrates, cuando examino lo dicho con Cebes y por mí mismo, no me dan la impresión de estar suficientemente probados los argumentos.

Entonces dijo Sócrates: [e]

—Tal vez, amigo, lo que te parece sea verdad. Conque di en qué no te parecen suficientes.

—A mí en este respecto —dijo él—, en el de que también acerca de la armonía,⁶¹ de la lira y de sus cuerdas, podría también sostener uno ese mismo argumento, que la armonía es invisible, incorpórea, y [86a] algo muy hermoso y divino que está en la lira bien ajustada, mientras que la misma lira y las cuerdas son cuerpos, y corporales, compuestos y terrestres, y congénitos a lo mortal. En tal caso, cuando uno rompa la lira, o corte o desgare sus cuerdas, también alguien podría aferrarse al mismo argumento que tú, el que es necesario que perdure aún la armonía esa y que no haya perecido. Porque, desde luego, no habría medio de que la lira aún existiera después de rasgarse sus cuerdas, e incluso las cuerdas, que son de índole mortal y no se destruiría la armonía, [b] que es de naturaleza afín y congénita a lo divino e inmortal, pereciendo antes que lo mortal. Sino que diría que es necesario que la misma armonía existiera aún en algún lugar, y que primero se pudrirían las maderas y las cuerdas antes que a ella le pasara nada. Pues bien, Sócrates, supongo yo que tú has advertido que nosotros pensamos⁶² que el alma es algo muy semejante a eso, como si nuestro cuerpo estuviera tensado y mantenido en cohesión por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo y por algunos otros factores de tal clase, y que nuestra alma es una combinación y una armonía de estos mismos factores cuando ellos se encuentran combinados bien y proporcionadamente [c] unos con otros. Si, entonces, resulta que nuestra alma es una cierta armonía, está claro que, cuando nuestro cuerpo sea relajado o tensado desmedidamente por las enfermedades y otros rigores, al punto al alma se le presenta la urgencia de perecer, aunque sea divinísima, como es también el caso de las otras armonías, las que se crean en los sonidos y en todas las labores de los artesanos, mientras que los despojos del cuerpo de cada uno aún permanecen un largo tiempo, hasta ser quemados o pudrirse.

»Mira, pues, qué vamos a decir contra este argumento, si alguno [d] considera que el alma, siendo una combinación de los factores existentes en el cuerpo, en lo que llamamos muerte parece la primera.

Entonces Sócrates le miró penetrantemente, como él acostumbraba hacer muchas veces, y sonriendo respondió:

—Justo, desde luego, es lo que dices Simmias. Si alguno de vosotros está mejor preparado que yo, ¿por qué no le da respuesta? Porque parece que ha manejado su razonamiento con coraje. No obstante, me parece que, antes de la respuesta, es conveniente escuchar a Cebes qué es lo que, por su parte, él le reprocha al coloquio, a fin de que, dándonos [e] un tiempo, deliberemos qué vamos a contestar, y luego, tras

oírle, lo admitiremos, si es que parece decir algo acorde, o, de lo contrario, entonces defenderemos el razonamiento. Conque venga, Cebes —prosiguió—, di qué es lo que a ti, a tu vez, te perturbaba.

—Ya lo digo —repuso Cebes—. Es que me parece que el razonamiento permanece aún en el mismo punto y, lo que ya decíamos en la conversación anterior, conserva el mismo defecto. Respecto a que nuestra [87a] alma ya existía antes de acceder a esta figura ⟨humana⟩, no me retracto en confirmar que está demostrado muy hábilmente y, si no es gravoso decirlo, también muy suficientemente. Pero que, cuando nosotros muramos, aún exista en algún lugar, no me parece de igual modo. No le concedo a la objeción de Simmias que no sea más fuerte y más duradera que el cuerpo el alma. Pues me parece que en todo esto le aventaja en mucho. Entonces, ¿por qué, me puede decir el razonamiento,⁶³ todavía desconfías, cuando ves que, al morir el individuo, la [b] parte que es más débil aún subsiste? ¿No te parece que lo que es más duradero es necesario que aún se conserve durante ese tiempo? Pero respecto a esta pretensión, examina lo siguiente, por si tengo razón. El caso es que necesito, según parece, también yo, como Simmias, recurrir a un símil.

»Me parece, pues, a mí que esto se dice como si uno acerca de un viejo tejedor que ha muerto dijera este argumento: que el hombre no ha muerto, sino que existe sano y salvo en algún lugar, y adujera como prueba testimonial el manto que lo cubría y que él había tejido, que estaba a salvo y no había perecido, y, si uno desconfiara de eso, le preguntaría [c] si es más duradero el género de un hombre o el de un manto que está en uso y lo llevan, y al responder el otro que mucho más el del hombre, creería que tenía ya demostrado que de un modo absoluto el hombre estaba sano y salvo, puesto que aquello que era menos duradero no había perecido. Pero eso, creo, Simmias, no es así. Examina, pues, también tú lo que digo.

»Cualquiera admitiría que dice una bobada el que dijera eso. Porque el tejedor ése, después de haber desgastado y tejido muchos mantos [d] de tal clase, ha perecido después de muchos de aquéllos, pero antes del último, supongo, y de ningún modo por tal motivo es el ser humano más grosero ni más débil que un manto.⁶⁴

»Y esta misma comparación, creo, podría admitirla el alma con relación al cuerpo, y si alguno dijera estas mismas cosas de una y otro me parecería hablar atinadamente, en el sentido de que el alma es muy duradera, y en cambio el cuerpo es más débil y de menor duración. Entonces podría argumentar que cada alma gasta muchos cuerpos, y especialmente cuando vive muchos años —pues acaso el cuerpo fluye y perece⁶⁵ aun en vida del individuo, mientras que el alma reteje de [e] continuo lo que se va gastando—, y, no obstante, puede ser necesario que, cuando perezca el alma, se halle con su último tejido y entonces ella perezca antes que este solo, y al morir el alma entonces ya el cuerpo evidencie su naturaleza débil y pronto se pudra y desaparezca. De manera que, atendiendo a este argumento, no es válido confiar en que, una vez que hayamos muerto, nuestra alma va a subsistir todavía en algún lugar. Pues aun si alguien concediera al que argumenta incluso [88a] más de lo que tú dices, concediéndole que no sólo nuestras almas existían en el tiempo anterior a nuestro nacer, sino que nada impide que, incluso

después de morir, aún perduren las de algunos, y que existan, y que muchas veces renazcan y que mueran repetidamente —puesto que es por naturaleza algo tan fuerte el alma que resiste el llegar a ser muchas veces—, concediéndole esto, aún no le admitiría lo otro, que el alma no se fatigue en los sucesivos nacimientos y no concluya al fin por perecer en una de esas muertes. Pero esa muerte y la separación ésa del cuerpo que al alma le aporta la destrucción, nadie puede afirmar que [b] la conozca —ya que es imposible de percibir para cualquiera de nosotros—. Y si esto es así, no le conviene a nadie confiar ante la muerte, a no ser para confiar estúpidamente, si no puede demostrar que el alma es enteramente inmortal e imperecedera. En caso contrario, forzoso es que quien va a morir sienta temor por su propia alma de que en la próxima separación del cuerpo perezca completamente.⁶⁶

Después de haberles oído hablar, todos nos sentimos a disgusto, según [c] nos confesamos después unos a otros, porque nos parecía que, cuando ya estábamos fuertemente convencidos por el razonamiento de antes, de nuevo nos habían confundido y nos precipitaban en la desconfianza no sólo respecto de los argumentos dichos antes, sino también respecto a los que iban a exponerse, temiendo que no fuéramos jueces dignos de nada, o bien que los temas mismos fueran en sí poco de fiar.

EQUÉCRATES —¡Por los dioses, Fedón, que os disculpo! Pues también a mí al oírte relatar ahora tal cosa se me ocurre preguntarme: «¿A qué discurso ya vamos a dar crédito? Pues tan convincente como era el [d] argumento que Sócrates formulaba, ahora ha caído en la incertidumbre». A mí, pues, ahora y siempre, me cautiva admirablemente ese razonamiento de que nuestra alma es una especie de armonía, y cuando ahora fue expuesto me recordó que también a mí me había parecido eso. Así que bien necesito de nuevo, como desde un comienzo, algún otro argumento que venga a convencerme de que el alma del que muere no perece con él. Dime, pues, ¡por Zeus! ¿cómo Sócrates contrarrestó [e] esa objeción? ¿Y qué? ¿También él, como de vosotros cuentas, se mostró apesadumbrado en algo, o no, sino que vino suavemente en socorro de su argumentación? ¿Y la socorrió cabal, o insuficientemente? Todo eso cuéntanoslo lo más puntualmente que puedas.

FEDÓN —En verdad, Equécrates, que, aunque muy a menudo había admirado a Sócrates, jamás sentí por él mayor aprecio que cuando estuve [89a] allí a su lado. Porque yo admiré extraordinariamente en él primero esto: qué amablemente, y con qué afabilidad y afecto aceptó la réplica de los jóvenes, y luego, cuán agudamente advirtió lo que nosotros habíamos sentido bajo el peso de sus argumentos, y qué bien, además, nos curó y, como a prófugos y derrotados, nos volvió a convocar y nos impulsó a continuar en la brega y a atender conjuntamente al diálogo.

EQU. —¿Y cómo?

FED. —Yo te lo diré. Me hallaba yo a su derecha, sentado junto a [b] su cama en un taburete, y él bastante más elevado que yo. Acariciándome entonces la cabeza y agarrándome los cabellos que me caían sobre el cuello —pues acostumbraba, en alguna ocasión, a jugar con mis cabellos—, dijo:

—Mañana tal vez, Fedón, te cortarás estos hermosos cabellos.⁶⁷

—Parece ser, Sócrates —contesté.

—No, si es que me haces caso.

—¿Por qué? —le dije yo.

—Hoy —dijo— también yo me cortaré los míos y tú éstos, si es que el razonamiento se nos muere y no somos capaces de revivirlo. [c] Que yo, si fuera tú y se me escapara el argumento, haría el juramento, a la manera de los argivos,⁶⁸ de no dejarme el pelo largo hasta vencer, retomando el combate, al argumento de Simmias y Cebes.

—Pero es que —dije yo— se dice que contra dos ni siquiera Heracles es capaz.

—Entonces llámame a mí en tu ayuda, como tu Yolao,⁶⁹ mientras todavía hay luz.

—Te llamo desde luego —dije—, pero no como Heracles, sino como Yolao a Heracles.

—No habrá diferencia —dijo—. Pero primero tomemos la precaución de no experimentar un cierto sentimiento.

—¿Cuál es ése? —respondí.

—No vayamos a hacernos «misólogos»⁷⁰ —dijo él— como los que [d] se hacen misántropos. Porque no se puede padecer mayor mal que el de odiar los razonamientos. Y la misología se origina del mismo modo que la misantropía. Pues la misantropía se infunde al haber confiado en algo a fondo sin entendimiento,⁷¹ y al considerar que una persona es enteramente auténtica, sana y de fiar, y descubrir algo más tarde que ésta es malvada y engañosa, y de nuevo con otra, y cuando esto le ha pasado a uno muchas veces y especialmente con los que uno podía creer más íntimos y más familiares, chocando a menudo, al final acaba por [e] odiar a todos y piensa que nada de nadie es sano en absoluto. ¿O no te has percatado de que eso se produce así?

—En efecto —dije yo.

—¿Y no es algo feo —preguntó él— y resulta claro que el tal individuo sin pericia en los asuntos humanos intenta tratar a las personas? Porque, sin duda, si los tratara con pericia, habría advertido que sucede esto: que los buenos y los malos son muy pocos los unos y los [90a] otros, y muchísimos los del medio.⁷²

—¿Cómo dices? —repliqué yo.

—Como pasa precisamente —dijo él— con las cosas muy grandes y muy pequeñas. ¿Crees que hay algo más raro que encontrar a un hombre tremendamente grande o pequeño, o a un perro o a cualquier otro ser? ¿O, en su caso, rápido, o lento, o feo o hermoso, o blanco o negro? ¿Acaso no te has dado cuenta que, de todos esos seres, los destacados en los extremos son raros y pocos, mientras que los del intermedio son corrientes e incontables?

—Desde luego que sí —dije yo.

[b] —¿No crees, pues —dijo—, que si se propusiera un certamen de maldad, incluso ahí serían pocos los que se mostraran los primeros?

—Es probable —dije yo.

—Probable, en efecto —dijo—. Pero no es por ahí por donde son semejantes los

razonamientos a los humanos —yo ahora, más bien, te seguía a ti que guiabas la marcha —, sino en ese otro respecto, en que, cuando uno se confía en un argumento como verdadero, sin la técnica en los argumentos, también después opina que es falso, siéndolo unas veces y no siéndolo otras, y así le sucede con uno y con otro, repetidamente. [c] Y sobre todo los que se dedican a los razonamientos contrapuestos,⁷³ sabes que acaban por creerse sapientísimos y por sentenciar por sí solos que en las cosas no hay ninguna sana ni firme ni tampoco en los razonamientos, sino que todas las cosas sin más van y vienen arriba y abajo,⁷⁴ como las aguas del Euripo, y ninguna permanece ningún tiempo en nada.

—Desde luego —dije yo— que dices verdad.

—Conque, Fedón, sería lamentable el lance, si siendo un razonamiento verdadero, firme y susceptible de comprensión, luego por encontrarse [d] junto a otros razonamientos que son de esa clase, que a los mismos unas veces parecen verdaderos y otras no, uno no se echara la culpa a sí mismo ni a su propia impericia, sino que concluyera en su resentimiento por rechazar alegremente la culpa de sí y echarla a los razonamientos y, desde entonces, pasara el resto de su vida odiando y calumniando a los razonamientos, y se quedara privado de la verdad y del conocimiento real de las cosas.

—¡Por Zeus! —dije yo—, sí que sería lamentable.

—Por tanto, en primer lugar —dijo—, hemos de precavernos de [e] esto, y no dejemos entrar en nuestra alma la sospecha de que hay riesgo de que no haya nada sano en los argumentos, sino que es mucho más probable que nosotros no estemos aún sanos, pero debemos portarnos valientemente y esforzarnos en estar sanos, tú y los demás con vistas al resto de vuestra vida, y yo con vistas a la muerte, porque yo corro el [91a] riesgo en el momento actual de no comportarme filosóficamente en este tema, sino de obrar por amor de la victoria, como los muy faltos de educación. Pues así ellos, cuando disputan acerca de algo, no se esfuerzan en meditar cómo sea el razonamiento de aquello que tratan, sino en que les parezca a los presentes del mismo modo como ellos lo presentan. Ahora, pues, creo yo que en este momento me diferenciaré de ellos tan sólo en esto: no me empeñaré en que a los presentes les parezca ser verdad lo que yo digo, a no ser por añadidura, sino en que a mí mismo me parezca tal como justamente es. Pues calculo, querido camarada [b] —mira qué interesadamente—, que si es verdad lo que yo digo, está bien el dejarse persuadir. Y si no hay nada para el que muere, entonces, al menos durante este tiempo mismo de antes de morir, seré menos molesto a los presentes sin lamentarme, y esa insensatez mía no va a perdurar —pues sería malo—, sino que va a concluir al poco tiempo. Preparado ya así, Simmias y Cebes, voy —dijo él— al razonamiento. Vosotros, por tanto, si me hacéis caso, os cuidaréis poco de Sócrates [c] y mucho más de la verdad, y si en algo os parece que digo lo cierto, lo reconoceréis, pero si no, os opondréis con toda razón, precaviéndoos de que yo en mi celo no os engañe a la vez que me engañe a mí mismo, y me marche, como una abeja, dejándoos clavado el aguijón.

»Conque hay que marchar —dijo—. Primero apuntadme lo que decíais, si es que os parece que no lo recuerdo. El caso es que Simmias, según pienso, desconfía y teme que

el alma, aun siendo algo más divino y más bello que el cuerpo, perezca antes al ser como un tipo de armonía. Cebes, en cambio, me pareció que me concedía esto: que el alma [d] era más duradera que el cuerpo, pero veía esto incierto para cualquiera, que el alma, tras gastar muchos cuerpos y muchas veces, tras abandonar el último cuerpo, no pereciera entonces también ella, y que eso sea justamente su muerte, la destrucción del alma, puesto que el cuerpo no cesa de morirse repetidamente. ¿Es entonces este u otro tema, Simmias y Cebes, lo que tenemos que examinar?

Ambos concordaron en que era así. [e]

—Ahora bien —preguntó—, ¿no admitís todos los razonamientos anteriores, o bien unos sí y otros no?

—Unos sí y otros no —dijeron los dos.

—¿Qué decís, pues —dijo él—, de aquel razonamiento según el cual afirmábamos que el aprender era recordar, y que, siendo eso así, [92a] era necesario que nuestra alma hubiera existido ya en algún lugar antes de quedarse encadenada a este cuerpo?

—Por mi parte, yo —dijo Cebes— quedé entonces admirablemente persuadido por él y ahora sigo apoyándolo como a ningún razonamiento.

—Pues bien —dijo Simmias—, también yo estoy en esa disposición, y mucho me asombraría si alguna vez llegara a otra opinión sobre este tema.

Entonces replicó Sócrates:

—Sin embargo, te va a ser necesario, oh huésped tebano, cambiar de opinión, si es que se mantiene esta creencia de que la armonía es, de un lado, una cosa compuesta, y que, de otro, el alma es una cierta armonía formada de los elementos en tensión en el cuerpo. Pues, sin [b] duda, no te admitirás a ti mismo afirmar que estaba compuesta la armonía antes de que existieran aquellos elementos de los que ella debía formarse. ¿Acaso lo admitirás?

—De ningún modo, Sócrates —contestó.

—¿Adviertes, pues —dijo él—, que eso es lo que llegas a decir cuando afirmas que el alma existe antes de llegar a la forma del ser humano y al cuerpo, y que ella existe formada de elementos que aún no son? Pues, en efecto, la armonía no es para ti algo como eso a lo que comparas, sino que primero están la lira, las cuerdas y los sonidos, aún [c] sin armonizar, y al final la armonía se compone de todos ellos y se destruye antes que ellos. Así que, ¿cómo va a entonar este razonamiento tuyo con aquel otro?

—De ningún modo —dijo Simmias.

—Ahora bien —dijo él—, si es que a algún razonamiento le conviene estar bien entonado es a este de la armonía.

—Le conviene, sí —dijo Simmias.

—Pues éste —dijo— no lo tienes bien entonado. Así que mira cuál de los dos razonamientos eliges: que el conocimiento es recuerdo, o que el alma es una armonía.

—Prefiero mucho más el primero, Sócrates —dijo él—. Pues este [d] otro se me ocurrió sin demostración de acuerdo con cierta verosimilitud y conveniencia, como opina también la mayoría de la gente. Pero yo soy consciente de que los argumentos que se fabrican sus demostraciones por medio de verosimilitudes son embaucadores, y si uno no

se pone en guardia ante ellos, le engañan del todo con mucha facilidad, tanto en geometría como en todos los demás asuntos. Pero el razonamiento acerca de la rememoración y el aprendizaje ha sido expuesto mediante una propuesta⁷⁵ digna de ser aceptada. Quedó dicho, en efecto, que nuestra alma existe incluso antes de llegar al cuerpo, a la manera como existe la realidad que tiene el apelativo de «lo que es». Y yo esta hipótesis, según me convenzo, la he aceptado cabal y correctamente. [e] Así pues, me es necesario, según parece, por tal razón no admitirme ni a mí ni a otro la afirmación de que el alma es armonía.

—¿Y qué te parece, Simmias —dijo él—, de este aspecto: te parece que a la armonía o a alguna composición le conviene el ser de modo [93a] distinto a como son aquellos elementos de los que se compone?⁷⁶

—De ningún modo.

—¿Ni tampoco, por consiguiente, hacer algo, según creo, o padecer algo distinto de lo que aquéllos hagan o padezcan?

Estuvo de acuerdo.

—¿No le corresponde, por tanto, a la armonía conducir a eso de lo que está formada, sino seguirlo?

Estaba de acuerdo.

—Mucho dista entonces la armonía de poderse mover o sonar o de oponerse en algún sentido a las partes de ella misma.

—Mucho, en efecto —contestó.

—¿Qué más? ¿No resulta la armonía ser así, cada armonía, según como sea armonizada?

—No entiendo —contestó.

—¿O es que —dijo él—, si se armoniza más y en mayor medida, si es que es posible que eso suceda, no habría una armonía más y mayor, [b] y si se armoniza menos y en menor medida, menos e inferior?

—Desde luego que sí.

—¿Sucede, pues, eso respecto del alma, de manera que aun en medida ínfima una sea más que otra, por ser más y mejor y por ser menos y peor eso mismo, alma?

—No, en modo alguno —respondió.

—Venga, pues, ¡por Zeus! ¿Se dice que el alma que tiene inteligencia y virtud es buena, y de la que tiene insensatez y vicio que es mala? ¿Y se dice esto verazmente? [c]

—Verazmente, desde luego.

—Entonces, los que postulan que el alma es armonía, ¿qué dirán que son éstas, la virtud y la maldad, en las almas? ¿Acaso de nuevo alguna otra armonía o inarmonía? ¿Que la una está bien armonizada, el alma buena, y, siendo armonía, tiene dentro de sí otra armonía, mientras que la otra es inarmónica ella y no tiene otra armonía dentro de sí?

—No sé yo —dijo Simmias— qué decirte. Pero está claro que algo por el estilo podría decir el que postule eso.

[d] —Sin embargo, está ya reconocido —dijo— que un alma no lo es en nada más

ni menos que otra alma. Y el reconocimiento éste afirma que en nada es más ni mejor ni menos e inferior una armonía que otra armonía. ¿O bien?

—Desde luego.

—Y la armonía que no es ni más ni menos no está armonizada ni más ni menos. ¿Es así?

—Lo es.

—La que no está ni más ni menos armonizada ¿participa de la armonía en más o en menos, o por igual?

—Por igual.

—Por tanto, el alma, puesto que no es ni más ni menos que otra [e] alma eso mismo, alma, ¿no está armonizada ni más ni menos?

—Desde luego que no.

—Y en tal estado, ¿no puede participar en mayor medida ni de la armonía ni de la inarmonía?

—No, desde luego.

—Y en tal estado, ¿acaso puede participar en algo más de la maldad o de la virtud un alma que otra, si es que la maldad fuera una inarmonía y la virtud una armonía?

—En nada más.

[94a] —Y es más, Simmias, de acuerdo con el razonamiento correcto, ninguna alma participará de la maldad, si es que es una armonía. Pues, ciertamente, siendo ella por completo eso mismo, armonía, nunca podría participar de la inarmonía.

—No, ciertamente.

—Ni, por lo tanto, el alma, siendo por completo alma, de la maldad.

—¿Cómo podría, de acuerdo con lo que hemos reconocido?

—Por lo tanto, de acuerdo con ese razonamiento nuestro todas las almas de todos los seres vivos serán igualmente buenas, si es que resultan ser por naturaleza todas igualmente eso mismo, almas.

—Así me lo parece, Sócrates —contestó.

—¿Es que te parece que nuestro argumento está bien expuesto —dijo él— y que puede suceder eso, si es correcta la hipótesis de que [b] el alma es armonía?

—No, en modo alguno —contestó.

—¿Qué? —prosiguió—. ¿De todo lo que hay en el ser humano dices que hay otra cosa que mande sino el alma, y especialmente si es sensata?

—Yo no.

—¿Acaso cediendo a las afecciones del cuerpo u oponiéndose a ellas? Quiero decir algo como esto, que, por ejemplo, al estar con fiebre y calentura ⟨el alma⟩ impulsa a lo contrario, a no beber, y teniendo hambre a no comer, y en otros muchos casos vemos que el alma se opone a las inclinaciones del cuerpo. ¿O no? [c]

—Desde luego que sí.

—Ahora bien, ¿no reconocimos, además, en nuestro coloquio de antes que el alma, de ser una armonía, jamás podría cantar en sentido contrario a las tensiones, relajaciones, vibraciones y cualquier otra afección que experimentarían aquellos elementos

de los que ella resulta componerse, sino que seguiría a éstos y jamás los guiaría?

—Lo hemos reconocido. ¿Cómo no?

—Pues ¿qué? ¿Ahora no parece que hace todo lo contrario, al guiar a todo aquello de lo que se afirma que ella resulta, y oponerse casi en todo a lo largo de toda la vida y gobernarlo de maneras varias, [d] unas veces por medio de castigos más violentamente y con dolores, en el caso de la gimnástica y de la medicina, y otras de modo más suave, bien amenazando, bien aconsejando, al dialogar con los deseos, los enfurecimientos y los temores, como si ella fuera ajena a tal objeto? Un buen ejemplo es lo que Homero ha escrito en algún lugar de la *Odisea*, donde de Odiseo dice:

Golpeándose el pecho, amonestó a su corazón con esta frase:

«Sopórtalo, pues, corazón, que cosas más perras soportaste antaño». ⁷⁷

¿Acaso crees que el poeta compuso estos versos pensando que el alma era una armonía y sólo capaz de ser conducida por los sentimientos del cuerpo, o más bien que era capaz de conducirlos ella y dominarlos, y que era ella algo mucho más divino que según la armonía?

—¡Por Zeus, Sócrates, así me lo parece!

—Por consiguiente, amigo, de ningún modo está bien para nosotros [95a] que se diga que el alma es una cierta armonía. No estaríamos de acuerdo, según se ve, ni con Homero, divino poeta, ni tampoco con nosotros mismos. ⁷⁸

—Así es —contestó.

—¡Vaya, pues! —dijo Sócrates—. Lo de Armonía, la tebana, ⁷⁹ se nos hizo propicio, según parece, atinadamente. ¿Qué pasará ahora con Cadmo, Cebes? ¿Cómo nos lo propiciaremos y con qué argumento?

—Me parece que tú lo encontrarás —dijo Cebes—. Que este razonamiento acerca de la armonía lo has expuesto, a mi parecer, de modo sorprendente. Pues al decir Simmias en qué tenía dificultades, me preguntaba muy a fondo si alguien podría manejar algo contra su argumento. [b] Muy sorprendente, pues, me pareció en seguida que no resistiera el primer embate de tu razonamiento. No me sorprendería ya que también al argumento de Cadmo le pasara lo mismo.

—Amigo mío —dijo Sócrates—, no hables demasiado, no sea que algún maleficio nos envuelva el razonamiento que va a darse. Pero de eso ya se ocupará la divinidad; nosotros, a la manera homérica, ⁸⁰ yendo al cuerpo a cuerpo, probemos si dices algo firme. Lo fundamental de lo que expones es algo así. Pretendes que quede demostrado que nuestra [c] alma es indestructible e inmortal, si es que un filósofo que va a morir, en la confianza y la creencia de que, cuando haya muerto, allí lo pasará bien, mucho mejor que si acabara de vivir en otro tipo de vida, no haya mantenido una confianza insensata y boba. El mostrar que el alma es algo firme, de forma divina, y que ya existía antes de que nosotros nacióéramos, no impide en nada, dices, todo eso, que no indique inmortalidad, sino sólo que el alma es algo muy duradero y que ya existía antes en algún lugar durante un tiempo incalculable, y que conocía y realizaba un montón de cosas.

Pero en nada más <prueba> que era inmortal, sino que el mismo hecho de allegarse a un cuerpo humano le es a ella el principio [d] de su destrucción, como una enfermedad. Y pasando fatigas viviría entonces esta vida y, al final, se destruiría en lo que llamamos muerte. Y afirmas también que nada difiere si se allega al cuerpo una sola vez o si muchas, al menos respecto del temor que todos sentimos. Pues conviene sentir temor, si es que uno no es insensato, a quien no sabe ni puede dar razón de que es inmortal. Esto es más o menos, creo, Cebes, lo que dices. Y a propósito, lo reexpongo repetidamente para que no se nos [e] pase algo por alto, y para que añadas o suprimas algo, si tú quieres.

Y Cebes contestó:

—Lo que es yo, no necesito ni añadir ni suprimir nada por el momento. Eso es lo que digo.

Entonces, Sócrates, demorándose durante un rato y examinando algo consigo mismo, dijo:

—No es nada trivial, Cebes, el asunto que investigas. Porque hay que ocuparse a fondo y en conjunto de la causa de la generación y de la destrucción.⁸¹ Así que yo voy a contarte sobre este tema, si quieres, [96a] mis propias experiencias. Luego, si te parecen útiles las cosas que te diga, puedes usarlas para apoyar lo que tú dices.

—Pues sí que quiero —contestó Cebes.

—Escucha, pues, que voy a contártelo. El caso es que yo, Cebes, cuando era joven estuve asombrosamente ansioso de ese saber que ahora llaman «investigación de la naturaleza».⁸² Porque me parecía ser algo sublime conocer las causas de las cosas, por qué nace cada cosa y por qué perece y por qué es. Y muchas veces me devanaba la mente [b] examinando por arriba y abajo, en primer lugar, cuestiones como éstas: «¿Es acaso cuando lo caliente y lo frío admiten cierto grado de putrefacción, según dicen algunos,⁸³ cuando se desarrollan los seres vivos? ¿Y es la sangre con la que pensamos, o el aire, o el fuego?⁸⁴ ¿O ninguno de estos factores, sino que el cerebro es el que presenta las sensaciones del oír, ver, y oler, y a partir de ellas puede originarse la memoria y la opinión, y de la memoria y la opinión, al afirmarse, de acuerdo con ellas, se origina el conocimiento?⁸⁵ Y, además, examinaba las destrucciones de esas cosas, y los acontecimientos del cielo y la [c] tierra, y así concluí por considerarme a mí mismo como incapaz del todo para tal estudio. Te daré un testimonio suficiente de eso. Que yo incluso respecto de lo que antes sabía claramente, al menos según me parecía a mí y a los demás, entonces con esta investigación me quedé tan enceguecido que desaprendí las cosas que, antes de eso, creía saber, por ejemplo, entre otras cosas, por qué crece un ser humano. Pues antes creía que eso era algo evidente para cualquiera, que era por el comer y beber. Cuando a partir de los alimentos se añadían carnes a las [d] carnes y hueso a los huesos, y así, según el mismo cálculo, a las demás partes se les añadía lo connatural a cada una, y entonces, en resumen, el volumen que era pequeño se hacía luego mayor, así también el hombre pequeño se hacía grande. Así lo creía entonces. ¿No te parece que sensatamente?

—A mí sí —contestó Cebes.

—Examina ahora también esto. Creía yo tener una opinión acertada cuando un hombre alto que estaba junto a otro bajo me parecía [e] que era mayor por su cabeza,⁸⁶ y así también un caballo respecto de otro caballo. Y en cosas aún más claras que éstas: el diez me parecía ser más que el ocho por el añadirle el dos, el doble codo ser mayor que el codo por llevarle de ventaja la mitad de su extensión.

—Bueno, y ahora —preguntó Cebes—, ¿qué opinión tienes sobre eso mismo?

—Muy lejos, ¡por Zeus! —dijo—, estoy yo de creer que sé la causa de cualquiera de esas cosas, yo que ni siquiera admito que cuando se añade uno a lo uno, o lo uno a lo que se ha añadido se haya hecho dos (o lo añadido), o que lo añadido y aquello a lo que se añadió mediante la adición de lo uno con lo otro se haya vuelto dos. Pues me pregunto sorprendido si cuando cada uno de ellos existía por separado, [97a] entonces era uno cada uno y no eran entonces dos, y sí cuando se sumaron ambos; por tanto ésta sería la causa del llegar a ser dos, el encuentro de quedar colocados uno junto al otro. Y tampoco cuando alguien escinde una unidad, puedo ya convencerme de que ésa es la [b] causa a su vez, la división, del llegar a ser dos. Pues la causa de que se produzca el dos resulta contraria a la anterior. Entonces era porque se conducía uno junto al otro y se añadía ésta y aquél, y ahora porque se aparta y se aleja el uno del otro. Ni siquiera sé por qué causa se produce lo uno, según me digo a mí mismo, ni de ninguna otra cosa, en resumen, por qué nace o perece o es, según ese modo de proceder, sino que me fabrico algún otro yo mismo a la ventura, y de ningún modo sigo el anterior.

»Pero oyendo en cierta ocasión a uno que leía de un libro, según [c] dijo, de Anaxágoras, y que afirmaba que es la mente lo que lo ordena todo y es la causa de todo,⁸⁷ me sentí muy contento con esa causa y me pareció que de algún modo estaba bien el que la mente fuera la causa de todo, y consideraré que, si eso es así, la mente ordenadora lo ordenaría todo y dispondría cada cosa de la manera que fuera mejor.⁸⁸ Así que si uno quería hallar respecto de cualquier cosa la causa de por qué nace o perece o existe, le sería preciso hallar respecto a ella en qué modo le es mejor ser, o padecer o hacer cualquier otra cosa. Según este razonamiento, [d] ninguna otra cosa le conviene a una persona examinar respecto de aquello, ninguna respecto de las demás cosas, sino qué es lo mejor y lo óptimo. Y forzoso es que este mismo conozca también lo peor. Pues el saber acerca de lo uno y lo otro es el mismo. Reflexionando esto, creía muy contento que ya había encontrado un maestro de la causalidad respecto de lo existente de acuerdo con mi inteligencia, Anaxágoras; y [e] que él me aclararía, primero, si la tierra es plana o esférica,⁸⁹ y luego de aclarármelo, me explicaría la causa y la necesidad, diciéndome lo mejor y por qué es mejor que la tierra sea de tal forma. Y si afirmaba que ella está en el centro,⁹⁰ explicaría cómo le resultaba mejor estar en el centro. [98a] Y si me demostraba esto, estaba dispuesto a no sentir ya ansias de otro tipo de causa. Y también estaba dispuesto a informarme acerca del sol, y de la luna y de los demás astros, acerca de sus velocidades respectivas, y sus movimientos y demás cambios, de qué modo le es mejor a cada uno hacer y experimentar lo que experimenta. Pues jamás habría supuesto que, tras

afirmar que eso está ordenado por la inteligencia, se les adujera cualquier otra causa, sino que lo mejor es que esas cosas sean [b] así como son. Así que, al presentar la causa de cada uno de esos fenómenos y en común para todos, creía que explicaría lo mejor para cada uno y el bien común para todos.⁹¹ Y no habría vendido por mucho mis esperanzas, sino que tomando con ansias en mis manos el libro, me puse a leerlo lo más aprisa que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor.

»Pero de mi estupenda esperanza, amigo mío, salí defraudado, cuando al avanzar y leer veo que el hombre no recurre para nada a la inteligencia [c] ni le atribuye ninguna causalidad en la ordenación de las cosas, sino que aduce como causas aires, éteres, aguas y otras muchas cosas absurdas.⁹² Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia, y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y con la piel que [d] los rodea. Así, al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y ésta es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de [e] verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!,⁹³ según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Megara o en Beocia, arrastrados por la esperanza [99a] de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar.⁹⁴ Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de [b] lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría nunca ser causa.⁹⁵ A esto me parece que los muchos que andan a tientas como en tinieblas, adoptando un nombre incorrecto, lo denominan como causa. Por este motivo, el uno implantando un torbellino en torno a la tierra hace que así se mantenga la tierra bajo el cielo, en tanto que otro, como a una ancha artesa le pone por debajo como apoyo el aire.⁹⁶ En cambio, la facultad [c] para que estas mismas cosas se hallen dispuestas del mejor modo y así estén ahora, ésta ni la investigan ni creen que tenga una fuerza divina, sino que piensan que van a hallar alguna vez un Atlante más poderoso y más inmortal que éste y que lo abarque todo mejor, y no creen para nada que es de verdad el bien y lo debido lo que cohesionan y mantiene todo. Pues yo de tal género de

causa, de cómo se realiza, habría sido muy a gusto discípulo de cualquiera. Pero, después de que me quedé privado de ella y de que no fui capaz yo mismo de encontrarla ni de [d] aprenderla de otro —dijo—, ¿quieres, Cebes, que te haga una exposición de mi segunda singladura⁹⁷ en la búsqueda de la causa, en la que me ocupé?

—Desde luego que lo quiero, más que nada —respondió.

—Me pareció entonces —dijo él—, después de eso, una vez que hube dejado de examinar las cosas, que debía precaverme para no sufrir lo que los que observan el sol durante un eclipse sufren en su observación. Pues algunos se echan a perder los ojos, a no ser que en el agua o en algún otro medio semejante contemplan la imagen del sol.⁹⁸ Yo [e] reflexioné entonces algo así y sentí temor de quedarme completamente ciego de alma al mirar directamente a las cosas con los ojos e intentar captarlas con todos mis sentidos. Opiné, pues, que era preciso refugiarme en los conceptos para examinar en ellos la verdad real. Ahora bien, quizás eso a lo que lo comparo no es apropiado en cierto sentido. Pues [100a] no estoy muy de acuerdo en que el que examina la realidad en los conceptos la contemple más en imágenes que aquel que la examina en los hechos. En fin, el caso es que por ahí me lancé, y tomando como base cada vez el concepto⁹⁹ que juzgo más inmovible, afirmo lo que me parece concordar con él como si fuera verdadero, tanto respecto de la causa como de todos los demás objetos, y lo que no, como no verdadero. Pero quiero exponerte con más claridad lo que digo; pues me parece que tú ahora no lo comprendes.

—No, ¡por Zeus! —dijo Cebes—, no del todo.

—Sin embargo —dijo él—, lo que digo no es nada nuevo, sino lo [b] que siempre una y otra vez y también en el coloquio no he dejado de exponer. Voy, entonces, a intentar explicarte el tipo de causa del que me he ocupado, y me encamino de nuevo hacia aquellos asertos tantas veces repetidos, y comienzo a partir de ellos, suponiendo que hay algo que es lo bello en sí, y lo bueno y lo grande, y todo lo demás de esa clase. Si tú me concedes y admites que eso existe, espero que te demostraré, a partir de ello, y descubriré la causa de que el alma es inmortal.

—Pues bien —contestó Cebes—, con la seguridad de que lo admito, [c] no vaciles en proseguir.

—Examina, entonces —dijo—, las consecuencias de eso, a ver si opinas de igual modo que yo. Me parece, pues, que si hay algo bello al margen de lo bello en sí, no será bello por ningún otro motivo, sino porque participa de aquella belleza. Y por el estilo, eso lo digo de todo. Admites este tipo de causa?

—Lo admito —contestó.

—Por tanto —prosiguió—, ya no admito ni puedo reconocer las otras causas, esas tan sabias. Conque, si alguien afirma que cualquier cosa es bella, o porque tiene un color atractivo o una forma o cualquier [d] cosa de ese estilo, mando a paseo todas las explicaciones —pues me confundo con todas las demás— y me atengo sencilla, simple y, quizás, ingenuamente a mi parecer: que no la hace bella ninguna otra cosa, sino la presencia o la comunicación o la presentación en ella en cualquier modo de aquello que es lo bello en sí. Eso ya no lo preciso con seguridad; pero sí lo de que todas las cosas

bellas son bellas por la belleza. Me parece que eso es una respuesta firme tanto para mí como [e] para responder a otro, y manteniéndome en ella pienso que nunca caeré en error, sino que es seguro, tanto para responderme a mí mismo como a cualquier otro, que por lo bello son bellas las cosas bellas. ¿No te lo parece también a ti?

—Me lo parece.

—¿Y, por tanto, por la grandeza son grandes las cosas grandes y las mayores mayores, y por la pequeñez son las pequeñas pequeñas?

—Sí.

—Tampoco entonces le admitirías a nadie que dijera que uno es mayor que otro por su cabeza, y que el menor es menor por eso mismo, [101a] sino que mantendrías tu testimonio de que tú no afirmas sino que todo lo que es mayor que otro es mayor no por ninguna otra cosa, sino por la grandeza; y lo menor por ninguna otra cosa es menor sino por la pequeñez, y a causa de eso es menor, a causa de la pequeñez. Temeroso, pienso, de que no te oponga alguno un argumento contrario, si afirmas que alguien es mayor por la cabeza y a la vez menor, en primer lugar que por la misma cosa sea lo mayor mayor y lo menor, menor, y después que por la cabeza que es pequeña sea lo mayor mayor, [b] y que eso resulte ya monstruoso, que por algo pequeño sea alguien grande. ¿O no puedes temer tal cosa?

Y Cebes, riendo, contestó:

—Yo, sí.

—Por tanto, —dijo él—, ¿temerías decir que diez son más que ocho por dos, y que por esta causa los sobrepasan, y no por la cantidad y a causa de la cantidad? ¿Y también que el doble codo es mayor que el codo por la mitad, y no por la longitud? Sin duda, ese temor será el mismo.

—En efecto —dijo él.

—¿Y qué? ¿No te precaverás de decir que, al añadirse una unidad [c] a otra, la adición es causa de la producción del dos, o, al escindirse, la escisión? Y a grandes voces proclamarías que no sabes ningún otro modo de producirse cada cosa, sino por participar cada una de la propia esencia de que participa y en estos casos no encuentras ninguna otra causa del producirse el dos, sino la participación en la dualidad, y que es preciso que participen en ella los que van a ser dos, y de la unidad lo que va a ser uno, y, en cuanto a las divisiones ésas y las sumas y todos los demás refinamientos, bien puedes mandarlos a paseo, dejando [d] que a ellas respondan los más sabios que tú. Tú, temeroso, según el dicho, de tu propia sombra y tu inexperiencia, ateniéndote a lo seguro de tu principio básico, así contestarías. Y si alguno se enfrentara a tu mismo principio básico, lo mandarías a paseo y no le responderías hasta haber examinado las consecuencias derivadas de éste, si te concuerdan entre sí o si son discordantes. Y cuando te fuera preciso dar razón de este mismo, la darías de igual modo, tomando a tu vez como principio básico otro, el que te pareciera mejor de los de arriba, hasta que llegaras a un punto suficiente. Pero, al mismo tiempo, no te [e] enredarías como los discutidores, discutiendo acerca del principio mismo y lo derivado de él si es que querías encontrar algo acerca de lo real. Pues esos discutidores no tienen, probablemente, ningún

argumento ni preocupación por eso, ya que con su sabiduría son a la vez capaces de revolverlo todo y, no obstante, contentarse a sí mismos.¹⁰⁰ Pero tú, si es que perteneces al grupo de los filósofos, creo que harías como yo digo.

—Certísimo es lo que dices —afirmaron a la par Simmias y Cebes.

EQUÉCRATES. —¡Por Zeus, Fedón, que razonablemente! Me parece, en efecto, que él lo expuso todo claramente, incluso para quien tuviera escaso entendimiento.

FEDÓN. —Desde luego que sí, Equécrates, y así pareció a todos los presentes.

EQU. —Y también a nosotros los ausentes que ahora lo escuchamos. Conque, ¿qué fue lo que se dijo después de eso?

FED. —Según yo creo, después que se hubo concedido eso, y se reconocía que cada una de las ideas era algo¹⁰¹ y que las otras cosas [b] tenían sus calificativos por participar de ellas, preguntó, tras lo anterior, esto:

—Si dices que eso es así, cuando afirmas que Simmias es mayor que Sócrates y menor que Fedón, ¿dices entonces que existen en Simmias las dos cosas: la grandeza y la pequeñez?

—Sí.

—Entonces, pues —dijo él—, ¿reconoces que el que Simmias sobrepase a Sócrates no es, en realidad, tal cosa como se dice en las palabras? [c] Pues, sin duda, no está en la naturaleza de Simmias el sobrepasarle por el hecho de ser Simmias, sino por el tamaño que es el caso que tiene. Ni tampoco sobrepasa a Sócrates porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con la grandeza de Simmias.

—Es verdad.

—¿Ni tampoco es aventajado por Fedón por el hecho de que Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simmias?

—Así es.

—Así pues, Simmias recibe el calificativo de pequeño y de grande, estando en medio de ambos, oponiendo su pequeñez a la grandeza [d] para que la sobrepase, y presentando su grandeza que sobrepasa la pequeñez. —Y, sonriendo a la vez, comentó —: Parece que voy a hablar como un libro, pero, bueno, es así como lo digo.

Se admitió.

—Y lo digo por este motivo, que quiero que opines como yo. A mí me parece que no sólo la grandeza en sí jamás querrá ser a la vez grande y pequeña, sino que tampoco la grandeza que hay en nosotros aceptará jamás la pequeñez ni estará dispuesta a ser superada, sino que, una de dos, o huirá y se retirará cuando se le acerque lo [e] contrario, lo pequeño, o bien, perecerá al llegar éste. Si se queda y admite la pequeñez no querrá ser distinta a lo que era. Como yo, que he recibido y acogido la pequeñez, siendo aún el que soy, y en este mi yo soy pequeño. Pero el principio en sí, siendo grande, no habría soportado ser pequeño. Así, y de este modo, también la pequeñez que hay en nosotros no estará nunca dispuesta ni a hacerse grande ni a serlo, ni tampoco ninguno de los contrarios, mientras [103a] permanezca siendo aún lo que era, <estará dispuesto> a volverse a la par su contrario y a serlo, sino que, en efecto, se aleja y perece en ese proceso.

—Por completo, así me lo parece —contestó Cebes.

—Entonces dijo uno de los presentes, al oír esto —quién fue no me acuerdo claramente—:

—¡Por los dioses! ¿No hemos reconocido en el coloquio anterior lo contrario de lo que ahora se dice, que de lo pequeño nace lo mayor y de lo mayor lo pequeño, y que ésta era sencillamente la generación de los contrarios? En cambio, ahora me parece que se dice que eso no puede suceder jamás.

Sócrates, volviendo entonces la cabeza, al escuchar sus palabras, replicó:

[b] —Valientemente nos lo has recordado. Sin embargo, no adviertes la diferencia entre lo que ahora se ha dicho y lo de entonces. Entonces, pues, se decía que una cosa contraria nacía de una cosa contraria, y ahora que lo contrario en sí no puede nacer de lo contrario en sí, ni tampoco lo contrario en nosotros ni en la naturaleza. Entonces, en efecto, hablábamos acerca de las cosas que tienen los contrarios, nombrándolas con el nombre de aquéllos, mientras que ahora hablamos de ellos mismos, por cuya presencia las cosas nombradas reciben su nombre. Y de estos mismos decimos que jamás estarán dispuestos a [c] ser motivo de generación recíproca.

Y entonces lanzó una mirada a Cebes y preguntó:

—¿Acaso de algún modo, Cebes, te ha perturbado también a ti algo de lo que éste objetó?

—No me ha pasado eso —dijo Cebes—. Aunque no digo que no me perturben muchas cosas.

—Hemos reconocido, por tanto —dijo él—, sencillamente esto: que lo contrario jamás será contrario a sí mismo.

—Completamente —respondió.

—Examina, por favor, también lo siguiente, si vas a estar de acuerdo en que llamas a algo caliente y frío.

—Yo sí.

—¿Acaso lo mismo que nieve y fuego?

—No, ¡por Zeus!, yo no. [d]

—Entonces, ¿es algo distinto del fuego lo caliente, y algo diferente de la nieve lo frío?

—Sí.

—Pero creo que esto, al menos, te parece también a ti, que jamás la nieve, mientras exista, aceptará lo caliente, tal como habíamos dicho en la charla anterior, para mantenerse en lo que era, es decir, nieve y, a la vez, caliente, sino que, al acercársele el calor, o cederá su lugar ante él o perecerá.

—Desde luego.

—También el fuego, al acercársele el frío, o se retirará o perecerá, pero jamás soportará admitir el frío y continuar siendo lo que era, fuego y, a la vez, frío.

—Dices verdad —contestó. [e]

—Es posible entonces —dijo él—, con respecto a algunas de tales cosas, que no sólo la propia idea se adjudique su propio nombre para siempre, sino que también lo haga

alguna otra cosa que no es ella, pero que tiene su figura¹⁰² siempre, en cuanto existe. En el siguiente ejemplo, quizá quedará más claro lo que digo. Lo impar es preciso que siempre, sin duda, obtenga este nombre que ahora decimos, ¿o no?

—Desde luego que sí.

—Pues pregunto esto: ¿acaso es el único de los entes o hay también [104a] algún otro que no es exactamente lo impar, pero al que, sin embargo, hay que denominarlo también siempre con ese nombre por ser tal por naturaleza que nunca se aparta de lo impar? Me refiero a lo que le ocurre al tres y a otros muchos números. Examínalo acerca del tres. ¿No te parece que siempre hay que llamarlo por su propio nombre y también por el de impar, aunque no sea éste lo mismo que el tres? Pero, no obstante, por naturaleza son así el tres, el cinco, y la mitad entera de los números que, aunque no son exactamente lo mismo que [b] lo impar, siempre cada uno de ellos es impar. Y, por otro lado, el dos, el cuatro y toda la serie opuesta de los números, no siendo lo que es exactamente par, sin embargo son pares todos y cada uno de ellos. ¿Lo admites, o no?

—Pues, ¿cómo no? —contestó.

—Medita, por tanto, lo que quiero demostrarte —dijo—. Es lo siguiente: que parece que no sólo los contrarios en sí no se aceptan, sino que también las cosas que, siendo contrarias entre sí, albergan esos contrarios siempre, parece que tampoco éstas admiten la idea contraria a la que reside en ellas, sino que, cuando ésta sobreviene, o [c] bien perecen o se retiran. ¿O no afirmamos que el tres incluso perecerá o sufrirá cualquier otra cosa, antes que permanecer todavía siendo tres y hacerse par?

—Desde luego que sí —dijo Cebes.

—Y, sin embargo, el dos no es contrario al tres.

—Pues no, en efecto.

—Por lo tanto, no sólo las ideas contrarias no soportan la aproximación mutua, sino que también hay algunas otras cosas que no resisten tal aproximación.

—Muy verdadero es lo que dices —contestó.

—¿Quieres, pues —dijo él—, que, en la medida en que seamos capaces, delimitemos cuáles son éstas?

—Desde luego.

—¿Acaso pueden ser, Cebes —dijo él—, aquellas que cuando dominan [d] obligan no sólo a albergar la idea en sí, sino también la de algo como su contrario siempre?

—¿Cómo dices?

—Como decíamos hace un momento. Sabes, en efecto, que a las cosas que domine la idea del tres no sólo les es necesario ser tres, sino también ser impares.

—Desde luego que sí.

—A lo de tal clase, afirmamos, la idea contraria a aquella forma que lo determina jamás puede llegarle.

—Pues no.

—¿Y es determinante la idea de lo impar?

—Sí.

—¿Es contraria a ésta la idea de lo par?

—Sí.

—Al tres, por consiguiente, jamás le llegará la idea de lo par. [e]

—No, desde luego.

—Entonces, el tres no participa en lo par.

—No participa.

—Por tanto, el tres es no par.

—Sí.

—Eso es, pues, lo que decía yo que definiéramos. Qué clase de cosas son las que, no siendo contrarias a algo, sin embargo no aceptan esa cualidad contraria. Por ejemplo, en este caso, el tres que no es contrario de lo par, de ningún modo lo acepta, pues lleva en sí siempre lo contrario a éste, y el dos igual frente a lo impar, y el fuego frente a lo frío, y así otros muy numerosos ejemplos. Conque mira si lo defines de este [105a] modo: que no sólo el contrario no acepta a su contrario, sino tampoco aquello que conlleva en sí algo contrario a eso en lo que la idea en sí se presenta, eso que la conlleva jamás acepta la idea contraria de la que está implicada en él. Recuérdalo otra vez, pues no es muy malo oírlo repetidamente. El cinco no aceptará la cualidad de lo par, ni su doble, el diez, la de lo impar. Así que éste, contrario él a otra cosa, sin embargo [b] no aceptará la cualidad de lo impar. Ni tampoco el uno y medio, y las demás fracciones por el estilo, el medio, el tercio, y todas las demás fracciones, la de lo entero, si es que me sigues y estás de acuerdo conmigo en ello.

—Desde luego que te sigo y estoy de acuerdo —contestó.

—De nuevo —dijo— contéstame desde el principio. Pero no me contestes con lo que te pregunto, sino imitándome. Y lo digo porque, al margen de aquella respuesta segura que te decía al comienzo, después de lo que hemos hablado ahora veo otra garantía de seguridad. Así que [c] si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que se ponga caliente, no te daré aquella respuesta segura e indocta, que será el calor, sino una más sutil, de acuerdo con lo hablado ahora, que será el fuego. Y si me preguntaras qué se ha de producir en el cuerpo para que éste enferme, no te diré que la enfermedad, sino que la fiebre. Y si es qué es lo que hace a un número impar, no te diré que la imparidad, sino que la unidad, y así en adelante. Conque mira si sabes ya suficientemente lo que quiero.

—Muy suficientemente —dijo.

—Contéstame entonces —preguntó él—. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

—Alma¹⁰³ —contestó.

[d] —¿Y acaso eso es siempre así?

—¿Cómo no? —dijo él.

—Por lo tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

—Así llega, ciertamente —contestó.

—¿Hay algo contrario a la vida, o nada?

—Hay algo.

—¿Qué?

—La muerte.

—¿Por tanto, el alma jamás admitirá lo contrario a lo que ella siempre conlleva, según se ha reconocido en lo que antes hablamos?

—Está muy claro —contestó Cebes.

—Entonces, ¿qué? A lo que no admitía la idea de lo par ¿cómo lo llamábamos hace un momento?

—Impar —contestó.

—¿Y lo que no acepta lo justo, y lo que no admite lo artístico?

[e] —Inartístico lo uno, e injusto lo otro —contestó.

—Bien. ¿Y lo que no acepta la muerte cómo lo llamaremos?

—Inmortal —dijo el otro.

—¿Es que el alma no acepta la muerte?

—No.

—Por tanto, el alma es inmortal.

—Inmortal.

—Sea —dijo él—. ¿Afirmamos que esto queda demostrado? ¿O qué opinas?

—Me parece que sí y muy suficientemente, Sócrates.

—¿Qué, pues, Cebes? Si a lo impar le fuera necesario ser imperecedero, ¿podría no ser imperecedero el tres?

—¿Cómo no iba a serlo? [106a]

—Por tanto, si también lo no cálido fuera necesariamente imperecedero, cuando uno acercara el calor a la nieve, la nieve escaparía, quedando salva y sin fundirse. Pues no perecería entonces, ni tampoco permanecería y aceptaría el calor.

—Dices verdad —dijo.

—Y así, a la par, creo que si lo no frío fuera imperecedero, cuando alguno echara sobre el fuego algo frío, jamás se apagaría ni perecería, sino que se marcharía sano y salvo.

—Necesariamente —dijo.

—¿Acaso entonces también así —dijo— es forzoso hablar acerca [b] de lo inmortal? Si lo inmortal es imperecedero, es imposible que el alma, cuando la muerte se abata sobre ella, perezca. Pues, de acuerdo con lo dicho antes, no aceptará la muerte ni se quedará muerta, así como el tres no será, decíamos, par, ni tampoco lo impar, ni tampoco el fuego se hará frío ni el calor que está ínsito en el fuego. «Pero ¿qué impide —podría preguntar uno— que lo impar no se haga par, al sobrevenirle lo par, como se ha reconocido, pero que al perecer surja en su lugar lo [c] par?» Al que nos dijera eso no podríamos discutirle que no perece. Pues lo impar no es imperecedero. Porque si eso lo hubiéramos reconocido, fácilmente discutiríamos para afirmar que, al sobrevenirle lo par, lo impar y el tres se retiran, alejándose. Y así lo discutiríamos acerca del fuego y lo cálido y lo demás por el estilo. ¿O no?

—Desde luego que sí.

—Pues bien, justamente ahora acerca de lo inmortal, si hemos reconocido que es además imperecedero, el alma sería, además de ser inmortal, [d] imperecedera. En caso

contrario, se necesitaría otro razonamiento.

—Pues no necesita ninguno a tal efecto —repuso Cebes—. Por cuanto difícilmente alguna otra cosa no admitiría la destrucción, si lo que es inmortal —que es eterno— admitiera la destrucción.

—La divinidad, al menos, creo —dijo Sócrates—, y la idea misma de la vida y cualquier otro ser que sea inmortal, quedaría reconocido por todos que jamás perecerán.

—Por todos, en efecto, ¡por Zeus! —dijo—, por los hombres y aún más, a mi parecer, por los dioses.

[e] —Y cuando lo inmortal es también indestructible, ¿qué otra cosa sería el alma, si es que es inmortal, sino indestructible?

—Es del todo necesario.

—Al sobrevenirle entonces al ser humano la muerte, según parece, lo mortal en él muere, pero lo inmortal se va y se aleja, salvo e indestructible, cediendo el lugar a la muerte.

—Está claro.

—Por lo tanto, antes que nada —dijo—, Cebes, nuestra alma es [107a] inmortal e imperecedera, y de verdad existirán nuestras almas en el Hades.

—Pues, al menos yo, Sócrates —dijo—, no tengo nada que decir contra eso y no sé cómo desconfiar de tus palabras. Ahora bien, si Simmias, que aquí está, o cualquier otro puede decirlo, bien hará en no callárselo. Que no sé a qué otra ocasión podría uno aplazarlo, sino al momento presente, si es que quiere decir u oír algo sobre tales temas.

—Pues bien —dijo Simmias—, tampoco yo sé en qué punto desconfío de los argumentos expuestos. No obstante, por la importancia [b] de aquello sobre lo que versa la conversación, y porque tengo en poca estima la debilidad humana, me veo obligado a conservar aún en mí una desconfianza acerca de lo dicho.

—No sólo en eso dices bien, Simmias —dijo Sócrates—, sino que también esos primeros supuestos,¹⁰⁴ por más que os resulten fiables, sin embargo habría que someterlos con más precisión a examen. Y si los analizáis suficientemente, según pienso, proseguiréis el argumento en la medida máxima en que le es posible a una persona humana proseguirlo hasta la conclusión.¹⁰⁵ Y si esto resulta claro, ya no indagaréis más allá.

—Dices verdad —dijo el otro.

[c] —Pero entonces, amigos —dijo—, es justo que reflexionemos esto: que, si nuestra alma es inmortal, necesita de atención no sólo respecto a este tiempo a cuya duración llamamos vivir,¹⁰⁶ sino respecto a todo el tiempo, y el peligro ahora sí que parecería ser tremendo, si alguno se despreocupara de ella. Pues si la muerte fuera la disolución de todo,¹⁰⁷ sería para los malos una suerte verse libres del cuerpo y de su maldad a la par que del alma. Ahora, en cambio, al mostrarse que el alma es inmortal, ella no tendrá ningún otro escape de sus vicios ni otra salvación [d] más que el hacerse mucho mejor y más sensata. Porque el alma se encamina al Hades sin llevar consigo nada más que su educación y su crianza, lo que en verdad se dice que beneficia o

perjudica al máximo a quien acaba de morir y comienza su viaje hacia allí.

»Se cuenta eso de que, cuando cada uno muere, el *daímōn*¹⁰⁸ de cada uno, el que le cupo en suerte en vida, ése intenta llevarlo hacia un cierto lugar, en donde es preciso que los congregados sean sentenciados para marchar hacia el Hades en compañía del guía aquel al que le está encomendado dirigirlos de aquí hasta allí. Y una vez que [e] allí reciben lo que deben recibir y permanecen el tiempo que deben, de nuevo en sentido inverso los reconduce el guía a través de muchos y amplios períodos de tiempo. No es, por tanto, el viaje como dice el *Télefo* de Esquilo.¹⁰⁹ Pues él dice que es sencillo el sendero que conduce al Hades; pero me parece que ni es sencillo ni único. Pues, de serlo, [108a] no se necesitarían guías, ya que entonces ninguno se extraviaría nunca, por ser único el camino. Ahora, empero, parece que presenta muchas bifurcaciones y encrucijadas. Lo digo conjeturándolo por los ritos fúnebres y las ceremonias habituales de aquí. Ciertamente el alma ordenada y sensata sigue y no ignora lo que tiene ante sí. Pero la que estuvo apasionada de su cuerpo, como decía en lo anterior, y que durante [b] largo tiempo ha estado prendada de éste y del lugar de lo visible, ofreciendo muchas resistencias y tras sufrir mucho, marcha con violencia y a duras penas conducida por el *daímōn* designado. Y cuando llega allí donde las demás, al alma que va sin purificar y que ha cometido algún crimen, que ha ejecutado asesinatos injustos o perpetrado otros delitos por el estilo, que resultan hermanos de éstos o actos propios de almas hermanas, a ésta todo el mundo la rehúye y le vuelve la espalda y nadie quiere hacerse su compañero de viaje ni su guía, y [c] ella va errante encontrándose en una total indigencia hasta que pasan ciertos períodos de tiempo, al llegar los cuales es arrastrada por la necesidad hacia la morada que le corresponde. En cambio, la que ha pasado la vida pura y moderadamente, tras encontrar allí a dioses como compañeros de viaje y guías, habita el lugar que ella se merece. Y son muchas y maravillosas las regiones de la tierra, y ella no es, ni en aspecto ni en tamaño, como opinan los que están habituados a hablar de las cosas bajo tierra, según yo me he dejado convencer por alguien.¹¹⁰

[d] Entonces dijo Simmias:

—¿Cómo es eso que dices, Sócrates? Que acerca de la tierra también yo he oído muchos relatos, pero no ese que a ti te convence. Así que lo escucharía muy a gusto.

—Pues bien, Simmias, no me parece a mí que se requiera el arte de Glauco¹¹¹ para referir esos relatos. No obstante, <demostrar> que son verdaderos me parece demasiado arduo, incluso para el arte de Glauco, y, a la vez, yo no sería probablemente capaz de hacerlo, y además, incluso si lo supiera, me parece que esta vida no bastaría, Simmias, por lo extenso del relato. Con todo, de cómo estoy convencido que es la forma de la tierra, y las regiones de ésta, nada me impide decírtelo. [e]

—Bueno —dijo Simmias—, con eso basta.

—Conque —prosiguió él— estoy convencido yo, lo primero, de que, si está en medio del cielo siendo esférica, para nada necesita del aire ni de ningún soporte semejante para no caer, sino que es suficiente [109a] para sostenerla la homogeneidad del cielo en sí, idéntica en todas direcciones, y el equilibrio de la tierra misma. Pues un

objeto situado en el centro de un medio homogéneo no podrá inclinarse más ni menos hacia ningún lado, sino que, manteniéndose equilibrado, permanecerá inmóvil. Así que, en primer lugar, estoy convencido de esto.

—Y muy correctamente —dijo Simmias.

—Luego, además, de que es algo inmenso —dijo—, y de que nosotros, los que estamos entre las columnas de Heracles y el Fasis,¹¹² habitamos [b] en una pequeña porción, viviendo en torno al mar como hormigas o ranas en torno a una charca, y en otras partes otros muchos habitan en muchas regiones semejantes. Pues hay por doquier a lo largo y ancho de la tierra numerosas cavidades, y diversas tanto en formas como en tamaños, en las que han confluído el agua, la niebla y el aire. En cuanto a la tierra misma, yace en el puro cielo, en el que están los astros y lo que denominan «éter» la mayoría de los habituados a hablar de estos temas.¹¹³ Son un sedimento de éste esas cosas que confluyen constantemente hacia [c] las cavidades de la tierra, y nos creemos que vivimos sobre la superficie de la misma, como si uno que viviera en lo hondo del mar creyera que habitaba sobre el mar, y al ver a través del agua el sol y los demás astros pensara que el mar era el cielo, y a causa de su pesadez y debilidad [d] jamás conseguiría llegar a la superficie del mar ni tampoco podría contemplar, sacando la cabeza y emergiendo de las aguas hacia esta región de aquí, cuánto más pura y más hermosa es que el lugar que habita, ni tampoco pudiera oírlo de otro que lo hubiera visto. Pues eso mismo nos está ocurriendo también a nosotros. Porque viviendo en alguna concavidad de la tierra creemos vivir encima de ésta, y llamamos cielo al aire, como si éste fuera el cielo y los astros se movieran en él. Y éste es el mismo [e] caso: por debilidad y pesadez no somos capaces nosotros de avanzar hasta el confín del aire. Porque si alguien llegara a lo más alto de éste o volviéndose alado remontara a su límite, vería al sacar la cabeza, al modo como los peces sacando la cabeza <de las aguas> ven las cosas de acá, así éste vería las cosas de allá, y en caso de que su naturaleza fuera capaz de resistir la contemplación, conocería que aquél es el cielo de verdad y la [110a] verdadera luz y la tierra en sentido propio. Pues esta tierra, y las piedras, y todo el terreno de aquí, están corrompidos y corroidos, como las cosas del mar a causa de la salinidad, y allí no se produce en el mar nada digno de consideración ni, por decirlo en una palabra, nada perfecto, sino que hay sólo grutas, arena, un barrizal incalculable y zonas pantanosas, donde se mezcla con la tierra, y no hay nada valioso, en general, para compararlo con las bellezas existentes entre nosotros. A su vez, las cosas esas de arriba puede ser que aventajen aún mucho más a las que hay en nuestro [b] ámbito. Pues si está bien contar un mito ahora, vale la pena escuchar, Simmias, cómo son las cosas en esta tierra bajo el cielo.

—Por nuestra parte, desde luego —dijo Simmias—, de buena gana escucharíamos ese mito.

—Pues bien, amigo mío —dijo él—, se cuenta que esa tierra en su aspecto visible, si uno la contempla desde lo alto, es como las pelotas de doce franjas de cuero, variopinta, decorada por los colores, de los que los colores que hay aquí, esos que usan los pintores, son como muestras. [c] Allí toda la tierra está formada con ellos, que además son mucho más brillantes y más puros que los de aquí. Una parte es purpúrea y de una belleza

admirable; otra, de aspecto dorado, y otra, toda blanca, y más blanca que el yeso o la nieve; y del mismo modo está adornada también con otros colores, más numerosos y más bellos que todos los que nosotros hemos visto. Porque también sus propias cavidades, que están colmadas [d] de agua y de aire, le proporcionan cierta belleza de colorido, al resplandecer entre la variedad de los demás colores, de modo que proyectan la imagen de un tono continuo e irisado. Y en ella, por ser tal como es, las plantas crecen proporcionadamente: árboles, flores y frutos. Y, a la par, los montes presentan sus rocas también con igual proporción, más bellas <que las de aquí> por su lisura, su transparencia y sus colores. Justamente partículas de éstas son las piedrecillas éstas tan apreciadas: cornalinas, jaspes, esmeraldas, y todas las semejantes. Pero allí [e] no hay nada que no sea de tal clase y aún más hermoso. La causa de esto es que allí las piedras son puras y no están corroídas ni estropeadas como las de acá por la podredumbre y la salinidad de los elementos que aquí han confluído, que causan tanto a las piedras como a la tierra y a los animales y plantas afeamientos y enfermedades. Pero la tierra auténtica está embellecida por todo eso y, además, por oro y plata y las demás cosas de esa clase. Pues todas esas riquezas están expuestas a la vista, y son [111a] muchas en cantidad, y grandes en cualquier lugar de la tierra, de manera que contemplarla es un espectáculo propio de felices espectadores. En ella hay muchos seres vivos, y entre ellos, seres humanos, que viven los unos en el interior de la tierra, y otros en torno al aire como nosotros en torno al mar, y otros habitan en islas bañadas por el aire a corta distancia de la tierra firme.¹¹⁴ En una palabra, lo que para nosotros es el agua y el mar para nuestra utilidad, eso es allí el aire, y lo que para nosotros es el aire, para ellos lo es el éter. Sus estaciones mantienen una [b] temperatura¹¹⁵ tal que ellos desconocen las enfermedades y viven mucho más tiempo que la gente de acá, y en vista, oído, inteligencia y todas las demás facultades nos aventajan en la misma proporción que se distancia el aire del agua y el éter del aire respecto a ligereza y pureza. Por cierto que también tienen ellos bosques consagrados a los dioses y templos, en los que los dioses están de verdad, y tienen profecías, oráculos, apariciones de los dioses, y tratos personales y recíprocos.¹¹⁶ En cuanto al [c] sol, la luna y las estrellas, ellos los ven como son realmente, y el resto de su felicidad está acorde con estos rasgos.

»Conque así están formadas naturalmente la tierra en su conjunto y las cosas que rodean la tierra. Pero hay también en ella, de acuerdo con sus cavidades, muchos lugares distribuidos en círculo en toda su superficie; los unos más profundos y más abiertos que este en el que nosotros [d] vivimos; otros que, siendo más hondos, tienen una apertura menor que este terreno nuestro, y otros hay que son de menor hondura que éste y más amplios. Todos estos están conectados entre sí bajo tierra en muchos puntos y por orificios a veces más estrechos y otros más anchos, y tienen conductos por donde fluye agua abundante de unos a otros como en los vasos comunicantes. Incluso hay bajo tierra ríos perennes de incontable grandeza, tanto de aguas calientes como frías. E inmenso fuego y ríos enormes de fuego, y otros muchos de fango húmedo, más limpio o más cenagoso, como esos torrentes de barro que en Sicilia fluyen por delante [e] de la lava y como la misma lava. De ellos se llenan, en efecto, todos esos lugares, cuando les alcanza

en su turno la corriente circular. Todos estos elementos se mueven hacia arriba y hacia abajo como si hubiera dentro de la tierra una especie de columpio. Esta oscilación de columpio resulta [112a] a causa de su naturaleza, que es así. Hay entre las simas de la tierra una que resulta ser extraordinariamente la mayor y que atraviesa de parte a parte la tierra entera.¹¹⁷ A ella alude Homero cuando dice:

Muy lejos, por donde está bajo tierra el abismo más profundo,¹¹⁸

y es la que en otro lugar él, y también otros muchos poetas, han denominado Tártaro. Pues hacia este abismo confluyen todos los ríos y desde éste de nuevo refluyen. Cada uno de ellos se hace tal cual es la [b] tierra por la que fluye. La causa de que manen desde allí, y allá afluyan todas las corrientes, es que esa masa de agua no tiene ni fondo ni lecho. Conque se balancea y forma olas arriba y abajo y el aire y el viento que la rodea hace lo mismo. Porque la acompaña tanto cuando se precipita hacia la tierra de más allá como cuando hacia las regiones de más acá, y como el aire que fluye de los que respiran continuamente fluye en espiraciones e inspiraciones, así también, moviéndose al compás de la masa húmeda, el aire produce ciertos vientos tremendos [c] e incalculables tanto al entrar como al salir. Así que, cuando se retira el agua hacia el lugar que llamamos de abajo,¹¹⁹ las corrientes afluyen a través de la tierra hacia aquellos terrenos de abajo y los llenan como hacen los que riegan acequias. Y cuando se retira de allí, y avanza hacia acá, llena a su vez los terrenos de aquí, y lo lleno fluye a través de los canales y a través de la tierra, llegando cada vez a los lugares a los que se encaminaba, y allí crea mares, lagunas, ríos y fuentes. Desde [d] aquí se sumergen de nuevo bajo tierra, rodeando unas unos terrenos más extensos y más numerosos, y otras, espacios menores y más cortos, y abocan al Tártaro, las unas bastante más abajo que su lugar de origen, y otras tan sólo un poco. Pero todas desembocan por debajo de su punto de partida, y algunas vienen a dar a la zona de enfrente de la que habían abandonado, y otras al mismo lado. Las hay que, discurriendo en círculo, dieron una vuelta completa, enroscándose a la tierra como las serpientes, una o muchas veces, y vienen a desembocar de nuevo tras haber descendido todo lo posible. Les es posible a unas y otras descender hasta el centro, pero no más allá; porque a las corrientes [e] de ambos lados, la otra parte les queda cuesta arriba.

»Hay muchas, grandes y variadas corrientes, pero entre esas muchas destacan cuatro corrientes, de las que aquella con un curso mayor y más extenso que fluye en círculo es el llamado Océano.¹²⁰ Enfrente de él y en sentido opuesto fluye el Aqueronte, que discurre a través de otras y desérticas regiones y, discurriendo bajo tierra, llega [113a] hasta la laguna Aquerusiade, adonde van a parar la mayoría de las almas de los difuntos, para permanecer allí durante ciertos tiempos predeterminados, las unas en estancias más largas, y las otras menos, y de allí son enviadas de nuevo a las generaciones de los seres vivos. Un tercer río sale de en medio de éstos, y cerca de su nacimiento desemboca en un terreno amplio que está ardiendo con fuego abundante, y forma una laguna mayor que nuestro mar, hirviendo de agua y barro. Desde allí avanza turbulento y cenagoso, y dando vueltas a la [b] tierra llega a otros lugares y a los confines

del lago Aquerusiade, sin mezclarse con el agua de éste. Y enroscándose varias veces a la tierra desemboca en la parte de más abajo del Tártaro. Éste es el río que denominan Piriflegetonte,¹²¹ cuyos torrentes de lava arrojan fragmentos al brotar en cualquier lugar de la tierra. Y, a su vez, de enfrente de éste surge el cuarto río, que primero va por un lugar terrible y salvaje, según se dice, y que tiene todo él un color como el del lapislázuli; es el que llaman Estigio, y Estigia llaman a la laguna que forma el río al [c] desembocar allí. Tras haber afluido en ella y haber cobrado tremendas energías en el agua, se sumerge bajo tierra y avanza dando vueltas en un sentido opuesto al Piriflegetonte hasta penetrar en la laguna Aquerusiade por el lado contrario. Tampoco su agua se mezcla con ninguna, sino que avanza serpenteando y desemboca en el Tártaro enfrente del Piriflegetonte. El nombre de este río es, según cuentan los poetas, Cocito.¹²²

»Siendo así la naturaleza de esos lugares, una vez que los difuntos [d] llegan a la región adonde a cada uno le conduce su *daímōn*, comienzan por ser juzgados los que han vivido bien y piadosamente y los que no. Y quienes parece que han vivido moderadamente, enviados hacia el Aqueronte, suben a las embarcaciones que hay para ellos, y sobre éstas llegan a la laguna, y allá habitan purificándose y pagando las penas de sus delitos, si es que han cometido alguno, y son absueltos y reciben [e] honores por sus buenas acciones, cada uno según su mérito. En cambio, los que se estima que son irremediables a causa de la magnitud de sus crímenes, ya sea porque cometieron numerosos y enormes sacrilegios, o asesinatos injustos e ilegales en abundancia, y cualquier tipo de crímenes por el estilo, a éstos el destino que les corresponde los arroja al Tártaro, de donde nunca saldrán.¹²³ Y los que parece que han cometido pecados grandes, pero curables, como por ejemplo atropellar brutalmente en actos de ira a su padre o su madre, y luego han vivido con remordimiento [114a] el resto de su vida, o que se han hecho homicidas en algún otro proceso semejante, éstos es necesario que sean arrojados al Tártaro, pero tras haber caído en él y haber pasado allá un año entero los expulsa el oleaje, a los criminales por el Cocito, y a los que maltrataron al padre o a la madre por el Piriflegetonte. Cuando llegan arrastrados por los ríos a la laguna Aquerusiade, entonces gritan y llaman, los unos, a quienes mataron, los otros, a quienes ofendieron, y en sus clamores [b] les suplican y les ruegan que les permitan salir a la laguna y que los acepten allí y, si los persuaden, salen y cesan sus males; y si no, son arrastrados otra vez hacia el Tártaro y desde allí de nuevo por los ríos, y sus padecimientos no cesan hasta que logran convencer a quienes dañaron injustamente. Pues ésa es la sentencia que les ha sido impuesta por sus jueces.¹²⁴ En cambio, los que se estima que se distinguieron por su santo vivir, éstos son los que, liberándose de esas regiones del interior [c] de la tierra y apartándose de ellas como de cárceles, ascienden a la superficie para llegar a la morada pura y establecerse sobre la tierra.¹²⁵ De entre ellos, los que se han purificado suficientemente en el ejercicio de la filosofía¹²⁶ viven completamente sin cuerpo para todo el porvenir, y van a parar a moradas aún más bellas que éstas, que no es fácil describirlas ni tampoco tenemos tiempo suficiente para ello en este momento. Así que con vistas a eso que hemos relatado, Simmias, es preciso hacerlo

todo de tal modo que participemos de la virtud y la prudencia en esta vida. Pues es bella la competición y la esperanza grande.

»Desde luego que el afirmar que esto es tal cual yo lo he expuesto [d] punto por punto, no es propio de un hombre sensato. Pero que existen esas cosas o algunas otras semejantes en lo que toca a nuestras almas y sus moradas, una vez que está claro que el alma es algo inmortal, eso me parece que es conveniente y que vale la pena correr el riesgo de creerlo así —pues es hermoso el riesgo—, y hay que entonar semejantes encantamientos para uno mismo, razón por la que yo hace un rato ya que prolongo este relato mítico. Así que por tales motivos debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a [e] paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la [115a] verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame.¹²⁷ También vosotros —dijo—, Simmias y Cebes y los demás, a vuestro turno, en un determinado momento os marcharéis todos. Pero a mí ahora ya me llama, diría un actor trágico, el destino,¹²⁸ y es casi la hora de que me encamine al baño. Pues me parece que es mejor que me bañe y beba luego el veneno para no dejar a las mujeres el trabajo de lavar un cadáver.

Después de que él hubo dicho esto, habló Critón: [b]

—Bien, Sócrates, ¿qué nos encargas a éstos o a mí, acerca de tus hijos o de cualquier otro asunto, que nosotros podamos hacer a tu agrado y que haremos muy a gusto?

—Lo que continuamente os digo —dijo él—, nada nuevo. Que cuidándoos de vosotros mismos haréis lo que hagáis a mi agrado y al de los míos y de vosotros mismos, aunque ahora no lo reconozcáis. Pero si os descuidáis de vosotros mismos, y no queréis vivir tras las huellas, por así decir, de lo que ahora hemos conversado y lo que hemos dicho en el tiempo pasado, por más que ahora hicierais muchas y [c] vehementes promesas, nada más lograréis.

—En eso nos afanaremos —dijo—, en hacerlo así. ¿Y de qué modo¹²⁹ te enterraremos?

—Como queráis —dijo—, siempre que me atrapéis y no me escape de vosotros.

Sonriendo entonces serenamente y dirigiéndonos una mirada, comentó:

—No logro persuadir, amigos, a Critón, de que yo soy este Sócrates que ahora está dialogando y ordenando cada una de sus frases, sino que cree que yo soy ese que verá un poco más tarde muerto, y me pregunta [d] ahora cómo va a sepultarme. Lo de que yo haya hecho desde hace un buen rato un largo razonamiento de que, una vez que haya bebido el veneno, ya no me quedaré con vosotros, sino que me iré marchándome a las venturas reservadas a los bienaventurados, le parece que lo digo en vano, por consolaros a vosotros y, a la par, a mí mismo. Salidme, pues, fiadores ante Critón —dijo—, pero con una garantía contraria a la que él presentaba ante los jueces,¹³⁰ pues él garantizaba

que yo me quedaría. Vosotros, por tanto, sedme fiadores de que no me quedaré después que haya muerto, sino que me iré abandonándoos, [e] para que Critón lo soporte más fácilmente, y al ver que mi cuerpo es enterrado o quemado no se irrite por mí como si yo sufriera cosas terribles, ni diga en mi funeral que expone o que lleva a la tumba o que está enterrando a Sócrates. Pues has de saber bien, querido Critón —dijo él—, que el no expresarse bien no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, produce daño en las almas.¹³¹ Así que es [116a] preciso tener valor y afirmar que sepultas mi cuerpo, y sepultarlo del modo que a ti te sea grato y como te parezca que es lo más normal.

Después de decir esto, se puso en pie y se dirigió a otro cuarto con la intención de lavarse, y Critón le siguió, y a nosotros nos ordenó que aguardáramos allí. Así que nos quedamos charlando unos con otros acerca de lo que se había dicho, y volviendo a examinarlo, y también nos repetíamos cuán grande era la desgracia que nos había alcanzado entonces, considerando simplemente que, como privados de un padre íbamos a recorrer huérfanos nuestra vida futura. Cuando se hubo lavado y le trajeron a su lado a sus hijos —pues tenía dos pequeños y uno ya [b] grande— y vinieron las mujeres de su familia, ya conocidas, después de conversar con Critón y hacerle algunos encargos que quería, mandó retirarse a las mujeres y a los niños, y él vino hacia nosotros. Entonces era ya cerca de la puesta del sol. Pues había pasado un largo rato dentro.

Vino recién lavado y se sentó, y no se hablaron muchas cosas tras esto, cuando acudió el servidor de los Once y, puesto en pie junto a él, le dijo:

—Sócrates, no voy a reprocharte a ti lo que suelo reprochar a los [c] demás, que se irritan conmigo y me maldicen cuando les mando beber el veneno, como me obligan los magistrados. Pero, en cuanto a ti, yo he reconocido ya en otros momentos en este tiempo que eres el hombre más noble, más amable y el mejor de los que en cualquier caso llegaron aquí, y por ello bien sé que ahora no te enfadas conmigo, sino con ellos, ya que conoces a los culpables. Ahora, pues ya sabes lo que vine a anunciarte, [d] que vaya bien y trata de soportar lo mejor posible lo inevitable.

Y echándose a llorar, se dio la vuelta y salió.

Entonces Sócrates, mirándole, le contestó:

—¡Adiós a ti también, y vamos a hacerlo!

Y dirigiéndose a nosotros, comentó:

—¡Qué educado es este hombre! A lo largo de todo este tiempo me ha visitado y algunos ratos habló conmigo y se portaba como una persona buenísima, y ved ahora con qué nobleza llora por mí. Conque, vamos, Critón, obedezcámosle, y que alguien traiga el veneno, si está triturado y si no, que lo triture el hombre.

Entonces dijo Critón: [e]

—Pero creo yo, Sócrates, que el sol está todavía sobre los montes y aún no se ha puesto. Y, además, sé que hay algunos que lo beben incluso muy tarde, después de haberseles dado la orden, tras haber comido y bebido en abundancia, y otros, incluso después de haberse acostado con aquellos que desean. Así que no te apresures; pues aún hay tiempo.

Respondió entonces Sócrates:

—Es natural, Critón, que hagan eso los que tú dices, pues creen que sacan ganancias al hacerlo; y también es natural que yo no lo haga. Pues pienso que nada voy a ganar bebiendo un poco más tarde, nada [117a] más que ponerme en ridículo ante mí mismo, apegándome al vivir y escatimando cuando ya no queda nada. Conque, ¡venga! —dijo—, hazme caso y no actúes de otro modo.

Entonces Critón, al oírle, hizo una seña con la cabeza al muchacho que estaba allí cerca, y el muchacho salió y, tras demorarse un buen rato, volvió con el que iba a darle el veneno, que llevaba molido en una copa. Al ver Sócrates al individuo, le dijo:

—Venga, amigo mío, ya que tú eres entendido en esto, ¿qué hay que hacer?

—Nada más que beberlo y pasear —dijo— hasta que notes un [b] peso en las piernas, y acostarte luego. Y así eso actuará.

Al tiempo tendió la copa a Sócrates.

Y él la tomó, y con cuánta serenidad, Equécrates, sin ningún estremecimiento y sin inmutarse en su color ni en su cara, sino que, mirando de reojo, con su mirada taurina, como acostumbraba, al hombre, le dijo:

—¿Qué me dices respecto a la bebida ésta para hacer una libación a algún dios? ¿Es posible o no?

—Tan sólo machacamos, Sócrates —dijo—, la cantidad que creemos precisa para beber.

[c] —Lo entiendo —respondió él—. Pero al menos es posible, sin duda, y se debe rogar a los dioses que este traslado de aquí hasta allí resulte feliz. Esto es lo que ahora yo ruego, y que así sea.

Y tras decir esto, alzó la copa y muy diestra y serenamente la apuró de un trago. Y hasta entonces la mayoría de nosotros, por guardar las conveniencias, había sido capaz de contenerse para no llorar, pero cuando le vimos beber y haber bebido, ya no; sino que, a mí al menos, con violencia y en tromba se me salían las lágrimas, de manera que cubriéndome comencé a sollozar, por mí, porque no era por él, sino por mi [d] propia desdicha: ¡de qué compañero quedaría privado! Ya Critón antes que yo, una vez que no era capaz de contener su llanto, se había salido. Y Apolodoro no había dejado de llorar en todo el tiempo anterior, pero entonces rompiendo a gritar y a lamentarse conmovió a todos los presentes a excepción del mismo Sócrates.

Él dijo:

—¿Qué hacéis, sorprendentes amigos? Ciertamente por este motivo despedí a las mujeres, para que no desentonaran. Porque he oído [e] que hay que morir en un silencio ritual.¹³² Conque tened valor y mantened la calma.

Y nosotros, al escucharlo, nos avergonzamos y contuvimos el llanto. Él paseó, y cuando dijo que le pesaban las piernas, se tendió boca arriba, pues así se lo había aconsejado el individuo. Y al mismo tiempo el que le había dado el veneno lo examinaba, tomándole de rato en rato los pies y las piernas, y luego, apretándole con fuerza el pie, le preguntó si lo sentía, y él dijo que no. Y después de esto hizo lo mismo [118a] con sus pantorrillas, y ascendiendo de este modo nos dijo que se iba quedando frío y rígido. Mientras lo tanteaba nos dijo que, cuando eso le llegara al corazón, entonces se

extinguiría.

Ya estaba casi fría la zona del vientre cuando descubriéndose, pues se había tapado, nos dijo, y fue lo último que habló:

—Critón, le debemos un gallo a Asclepio. Así que págaselo y no lo [b] descuides.¹³³

—Así se hará —dijo Critón—. Mira si quieres algo más.

Pero a esta pregunta ya no respondió, sino que al poco rato tuvo un estremecimiento, y el hombre lo descubrió, y él tenía rígida la mirada. Al verlo, Critón le cerró la boca y los ojos.

Éste fue el fin, Equécrates, que tuvo nuestro amigo, el mejor hombre, [c] podemos decir nosotros, de los que entonces conocimos, y, en modo muy destacado, el más inteligente y más justo.

¹ La escena inicial del diálogo, el encuentro entre Equécrates y Fedón, tiene lugar en la patria del primero, Fliunte, una pequeña ciudad del Peloponeso, situada al suroeste de Corinto. Allí, Éurito de Tarento, un discípulo de Filolao, había fundado un círculo pitagórico al que pertenecía Equécrates. Que éste sea un pitagórico, como Simmias y Cebes, los interlocutores de Sócrates en el diálogo, resulta muy significativo. El tema de la inmortalidad del alma les parecería, sin duda, especialmente atractivo a estos filósofos de una escuela bien conocida por sus afanes trascendentes. Fedón, testigo de los últimos coloquios y momentos de Sócrates, está representado como un joven al que el viejo maestro trata con un cariñoso afecto. Tenemos pocos datos más sobre él. Se contaba que era de noble familia, pero que fue esclavizado y rescatado por un socrático; pero esta anécdota entra dentro de un tipo novelesco que hace dudosa su autenticidad. Fundó una escuela de filosofía en su ciudad de Élide, y se le atribuía algún diálogo, según cuenta Diógenes Laercio. Se ha dicho que el motivo de Platón para hacer de Fedón el narrador de las últimas conversaciones de Sócrates pudo ser que él se las refirió al propio Platón, ausente de la escena. La narración se interrumpe en dos momentos por los comentarios de Equécrates —en 88c-89a y 102a—, que subrayan con qué interés sigue la discusión relatada, y recuerdan al lector el marco inicial del diálogo.

² La traducción no recoge bien el matiz del texto *kai pôs eteleúta*; que emplea el pretérito imperfecto y ese verbo, que propiamente significa «acabar», como un cierto eufemismo, para indicar que lo que le interesa a Equécrates no es el hecho en sí, sino los pormenores y la conducta de Sócrates a lo largo de su encuentro con la muerte: «¿Cómo se enfrentaba a su fin?». Poco después repite, en 58c, con términos más precisos la pregunta. El hecho en sí es sabido, pero las circunstancias, los gestos y las palabras son lo importante. Recuérdese que para los antiguos, esa actitud final era muy indicativa de la grandeza moral del personaje en cuestión.

³ El mito refiere que el poderoso Minos, rey de Creta, obligaba a los atenienses a enviar cada nueve años en una nave a siete muchachos y siete muchachas para ser devorados por el monstruo del Laberinto, y que Teseo, el hijo del rey Egeo, logró, al fin, acabar con tan feroz tributo dando muerte al Minotauro, con la ayuda de Ariadna (*vid.* Plutarco, *Teseo*, 15 y sigs.). La peregrinación (*theōría*) anual a Delos es una conmemoración ritual del mito. Puede, quizá, resultar irónico que la ciudad cuide de «purificarse» mediante tales ritos, mientras ha condenado a muerte a un hombre como Sócrates. También éste se ha cuidado de «purificar su vida». La alusión al mito contiene, pues, ciertas connotaciones sugestivas, ya que también Sócrates se considera un servidor de Apolo (en 60b, 61c y 85b). La relación más íntima entre ese viaje salvador de Teseo, al frente de los catorce jóvenes, y el coloquio de Sócrates con sus amigos —de los que se nombra a catorce—, tal como sugirió K. Dörter, nos parece forzar en exceso la alusión. Que *theōría* signifique tanto «viaje» y «peregrinación» como «teoría» y «contemplación», es probablemente más sugerente para nosotros que para un hablante griego.

⁴ Acaso la dilación, que antes se consideró como «una cierta suerte» (*týchētis*), puede ser vista como «un destino divino» (*theía moîra*). La expresión *theía moîra*, que aparece otras veces en Platón (*cf.* *Protágoras*, 322a,

Fedro, 230a, *Apología de Sócrates*, 33c, *Carta VII* 326b) alude al «lote» asignado por la divinidad a alguien, o bien a la «intervención divina» en los asuntos humanos. La expresión va perdiendo fuerza, y ya en Platón (*República*, 592a) se habla de una «suerte divina» (*theía týchē*). Es de notar cómo Platón acentúa la religiosidad de la muerte de Sócrates, al que la ciudad de Atenas ha condenado por impío.

⁵ En esa «cierta mezcla... combinación de placer y, a la vez, de pesar», aflora un tema crucial del diálogo: la existencia y el cruce de los contrarios. Pero no creemos que aquí tenga otra función que la representación de ese estado ambiguo sentimental que testimonia Fedón.

⁶ Entre los presentes están algunos de los más conocidos discípulos como el apasionado Apolodoro, mencionado en el *Banquete* y en la *Apología de Sócrates* (34a), Esquines «el socrático», y Antístenes, el fundador de la escuela cínica. Epígenes es también un adepto de Sócrates (cf. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, III, 12), y Hermógenes, hermano del rico Calias, hijo de Hipónico, es uno de los dialogantes del *Crátilo*. Ctesipo está mencionado en el *Eutidemo* y en el *Lisis*. Critón, compañero de demo y casi de la misma edad que Sócrates, es el personaje que conocemos por el diálogo de su nombre. Está acompañado por su hijo, el bello Critobulo (que reaparece en el *Banquete* de Jenofonte). Menéxeno es el joven que da su nombre a otro diálogo platónico. Platón se cita a sí mismo tres veces en los *Diálogos*. Dos en la *Apología de Sócrates* (34a, 38b), para resaltar su presencia en el juicio, y ésta, para señalar su ausencia en el momento de la muerte de Sócrates.

⁷ Cebes y Simmias proceden de Tebas, del grupo de discípulos del pitagórico Filolao. De Fedondas y de Terpsión no se sabe nada más. De Euclides de Megara (que vivió entre 450 y 380) sabemos algo más, por lo que nos cuenta Diógenes Laercio (en II, 106) y algunas otras citas antiguas. Fundó su propia escuela en Megara, y cultivó especialmente la dialéctica y una teoría metafísica de corte parmenídeo. Junto con Antístenes, y con el ausente Aristipo, es uno de los miembros destacados, ya de mediana edad y con una filosofía propia, entre los socráticos. Aristipo de Cirene, el hedonista, es un personaje muy interesante, con su doctrina sobre el placer como bien supremo, tan opuesta a la de Antístenes o a la de Platón. Cleómbroto de Ambracia se suicidó, según una famosa anécdota, tras leer el *Fedón*, no sabemos si convencido de la inmortalidad de su alma o por el remordimiento de haber faltado a tan hermoso coloquio. Para más datos sobre estos personajes, en especial sobre Esquines, Antístenes y Aristipo, remito a W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1969, III, págs. 389 y sigs.

⁸ Los Once son los magistrados que tienen a su cuidado las prisiones y el cumplimiento de las penas impuestas en ellas, de acuerdo con la constitución ateniense. Cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 52, 1. Estos funcionarios corresponden a uno por cada tribu y uno más como secretario. En tiempos de Demetrio de Falero se les dio el nombre de *nomophylakes* «guardianes de la ley».

⁹ Jantipa ha pasado, posteriormente a Platón, como prototipo de mujer del filósofo, pendenciera y gruñona. Ya Jenofonte, en *Recuerdos de Sócrates*, II, 2, 7, dice que «nadie podía soportar su mal carácter», y la literatura satírica ha acentuado el tipo. Aquí, Sócrates manda alejarla para que con sus llantos no desentone y perturbe una charla filosófica entre amigos, que se quiere serena y sin patetismos.

¹⁰ Hay una reserva del filósofo en la expresión: lo que «denominan ‘placentero’», como si él no aceptara lo que la opinión corriente estima como placer. No la hay, al parecer, sobre lo doloroso, aquí al menos. Acerca del placer, el auténtico y los falsos, volverá Platón a discutir los principales puntos en *República*, 583b-585a, *Timeo*, 64c sigs., y *Filebo*, 31d-32b. Ya algo lo había tratado con el *Protágoras*, 351b-360e.

¹¹ La fábula tendría así un carácter alegórico y filosófico, lo que no es lo más frecuente en la colección esópica, aunque hay algún ejemplo de ello. El nombre de Esopo está en la mente de Sócrates porque, como dirá en seguida, se ha ocupado de recomponer algunas de sus fábulas en sus últimos ratos de la prisión. Para «fábula», Sócrates utiliza aquí el término *mýthos*, como poco después, en 61b; en 60d, Cebes utiliza el de *lógos*, al hablar de *toùs toû Aisōpou lōgous*.

¹² Platón cita a Eveno, como sofista en *Apología de Sócrates*, 20b y como especialista en el arte retórica en el *Fedro*, 267a. Por lo que aquí dice, Eveno de Paros había compuesto, además, algunos poemas.

¹³ *mousiké* es, desde el punto de vista griego, todo arte patrocinado por las Musas, desde la poesía épica y la dramática a la danza y la propia música. Sócrates pensaba que, en tan amplio concepto, cabía también la filosofía (a la que los griegos no le asignaron nunca una Musa), pero, con un escrúpulo un tanto tardío, acepta la versión tradicional. El verbo *aphosiōsasthai*, que traduzco por «purificar», significa, más propiamente, «cumplir

una obligación piadosa» o un «precepto religioso», frente a la purificación como eliminación de una mancha o un pecado, que queda expresada por *kátharsis* y derivados.

¹⁴ *poieîn mýthous, all' ou lógous*. En esta época, tras los sofistas, la posición entre *mýthos* y *lógos* se hace corriente, y lo es en Platón. Pero no es tan tajante como pudiera parecer; aquí unas líneas separan la designación de las fábulas como *lógous*, a la de *mathous*. Ese tipo de relatos, tradicionales e inverosímiles, pero lógicos, podían ser designados con ambos términos. Y con el más propio y estricto de *aínos*.

^{14BIS} No es raro que Sócrates, como casi todos los atenienses de su tiempo, como vemos por los personajes de Aristófanes, se supiera de memoria muchas fábulas esópicas. En cuanto a ponerlas en verso, no era ésa un práctica inusual, a lo que vemos por algunas citas, y suponía un recurso fácil para componer unos poemillas para quien, como Sócrates, no poseía una inspiración ni un temperamento lírico notables.

¹⁵ Filolao de Crotona, filósofo pitagórico que, tras la expulsión de la secta del sur de Italia, había fundado una escuela en Tebas. Cicerón cuenta, en *Sobre el orador*, III 139, que fue el maestro de Arquitas de Tarento. Diógenes Laercio, que toma la noticia del erudito Sátiro, dice —en III, 9— que Platón había comprado, por cien minas, tres libros suyos de doctrinas pitagóricas, y que se sirvió de ellos para componer el *Timeo*. Se nos han conservado varios fragmentos de sus obras; pero la atribución es, en muchos casos, dudosa. *Vid.* M. Timpanaro-Cardini, *Pitagorici. Testimonianze e Frammenti*, II, Florencia, 1962. En todo caso, respecto al tema del alma, ni Simmias ni Cebes le habían oído nada preciso (*saphés*).

¹⁶ «Examinar y referir relatos» (*diaskopeîn kai mythologeîn*) acerca del viaje al Hades le parece a Sócrates apropiado pasatiempo de su último día. Traducir *mythologeîn*, que ya está en Homero con el sentido de «contar», «narrar», por «relatar mitos» es, quizás, un tanto enfático. Desde luego, «mito» no tiene aquí ninguna connotación peyorativa; no es ficción, sino «relato tradicional».

¹⁷ Cebes utiliza una exclamación tebana en su dialecto: *Íttō Zeús*. La forma ática sería *Ístō Zeús* («¡Que Zeus sea testigo!»).

¹⁸ Esos «misterios» son, con seguridad, doctrinas órficas. De acuerdo con ellas, el cuerpo viene a ser una prisión, o incluso una tumba, según las alusiones de Platón a tal doctrina, en *Crátilo*, 400c, y *Gorgias*, 493a (ver la amplia nota *ad loc.* de C. Eggers Lan, *Platón, Fedón*, Buenos Aires, 1971, págs. 97-100). Traduzco *phrouará* por «prisión», ya que indica un lugar vigilado; en el *Crátilo* se utiliza el término *desmótērion* «cárcel».

¹⁹ Sobre la consideración filosófica del suicidio, desde Platón a los estoicos, puede verse el capítulo de J. M. Rist, en *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969, págs. 233-255.

²⁰ *apologésasthai* «hacer mi defensa» o «pronunciar mi apología».

²¹ Los tebanos, compatriotas de Simmias y Cebes, tenían fama de dedicarse más a los placeres del cuerpo que a los del espíritu, como la mayoría de los beocios, considerados por los atenienses como groseros y zafios.

²² Esta *apallagè apò toû sómatos* (apartamento del cuerpo) será pronto considerada como una «liberación» y una «purificación» de éste y sus impedimentos (67a-d). Tras la escisión de cuerpo y alma, supone ya Platón que ésta subsiste «ella en sí misma». Pero, como han notado muchos comentaristas, no se nos da en todo el diálogo una definición de lo que se entiende por *psyché*, un concepto bastante complejo. El alma es lo racional y lo espiritual en el hombre, su auténtico yo, frente al cuerpo, instrumento y receptorio de lo sensible. Pero el alma es también el principio de la vida, una noción que viene desde muy atrás, y que permanece latente o expresa en la discusión. (Sobre la etimología de *psyché*, cf. *Crátilo*, 399d-400b.) Los apetitos y deseos parecen aquí quedar asignados al cuerpo, y hay en todo el diálogo un fervor ascético singular. Se da por firme la unidad del alma —sin las disquisiciones sobre sus partes que encontramos en *República*, 435a-441 y *Fedro*, 246a-b, 253c-e—, que a Platón le interesa subrayar. Sobre esa amplitud del concepto de *psyché* en Platón, *vid.* E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional* [trad. esp. de M. Araujo], Madrid, 1960, cap. VII, y T. M. Robinson, *Plato's Psychology*, Toronto, 1970, cap. II.

²³ Este «incluso» indica la poca estima de Sócrates-Platón hacia los poetas como indagadores de la verdad. En este caso se trata de algo tan obvio que «hasta» ellos lo advierten y repiten. Olimpíodoro pensaba que aquí aludía a Parménides y Empédocles; Burnet piensa en una referencia a Epicarmo (frag. 249); Hackforth cree que se trata de una alusión, más directa, a algún texto que no conocemos.

24 *ti tôn óntōn* «algo de las cosas existentes» o «algo de lo ente». Un poco después vuelve a emplearse, en singular, ese mismo participio sustantivo del verbo «ser», y he traducido *orégētai tou óntos* por «tiende hacia lo existente», es decir, «hacia lo que es» (o bien, «aspira a alcanzar la realidad», como traduce L. Gil).

25 Aquí comienzan las referencias a la «teoría de las ideas» que Platón desarrolla en este diálogo con más amplitud que en los anteriores. Es interesante señalar que estas «ideas», que no pueden verse con los ojos del cuerpo, se designan mediante términos que proceden de la raíz de «ver» (*F*)*id-*; tanto *eídos* como *idéa* proceden de ella. Tienen un significado muy similar y es difícil encontrar matices distintos entre uno y otro. También *morphé* («forma» y «figura») aparece en Platón para indicar una «idea» o un «tipo ideal», aunque es menos propia para ello. (Cf. la amplia nota de D. Gallop en su comentario, *Plato. Phaedo*, Oxford, 1975, págs. 93-97.)

26 «Realidad» corresponde a *ousía*, que no es apropiado traducir por «esencia». Bien lo advierte Eggers Lan, 1971, en sus notas *ad loc.*

27 «Amantes de la sabiduría» es, en el texto, *erastai phronéseós*, con una evidente alusión a los filósofos (*philoí-sophías*).

28 Según algunos comentaristas —Burnet, Bluck, Loriaux—, hay aquí (en *pálai... en tōi lógōi*) una referencia a una sentencia órfica. Según otros —J. V. Luce, Hackforth, Verdenius, Gallop—, Sócrates se refiere a lo ya dicho antes: «en el diálogo de hace un rato: separar...».

29 En su juego de palabras, opone *philósophos* a *philosómatos* (palabra que Platón inventa), y *philochrématos* a *philótimos*.

30 Traducir *sōphrosane* por «templanza», como es lo habitual, no deja de ser un tanto empobrecedor. El término griego, que podría verse también por «moderación», «cordura», «sensatez», o «sabiduría moral», responde a un concepto esencial y básico en la ética griega, mucho más que el del vocablo «templanza» en la nuestra.

31 Del valor y la templanza tratan dos diálogos socráticos, el *Laques* y el *Cármides*, aporéticos ambos. Las cuatro virtudes fundamentales o cardinales están analizadas en la *República*, 427e-444e. Aquí, a Sócrates le interesa resaltar que las verdaderas virtudes sólo las practica conscientemente el sabio, mientras que los demás se atienen a meras apariencias de tales virtudes. Una tesis que desarrollarán, hasta extremos paradójicos, los estoicos.

32 Conviene rememorar aquí el frag. 90 de Heráclito: «Todas las cosas se truecan por el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como las mercaderías por el oro y el oro por las mercaderías». He traducido *areté* por «virtud», a sabiendas de que el término griego indica un matiz competitivo de excelencia o superioridad que no se da ya en «virtud». Traduzco *phronēsis* por «sabiduría». (Ya ha salido antes con ese valor; así, en 66e, 68a y 68b.) Se trata de una sabiduría moral y práctica, no sólo teórica y técnica, como la *sophía*.

33 Sentencia órfica. Ya Burnet, comentando el texto, con su alusión a los *orpheotelestai*, los iniciadores en los misterios órficos, bien conocidos en Atenas, remitía al pasaje semejante de *República*, II, 364e y sigs. La frase bíblica semejante es la que encontramos en Mt 22, 11-14: «Muchos son los llamados, mas pocos los escogidos».

34 Frase considerada espuria por Burnet y casi todos los comentaristas. Es superflua y repite otra un poco posterior.

35 Cebes expresa aquí la opinión popular acerca del alma, como soplo de vida o hálito, que se exhala con el último suspiro del que muere, como dice ya Homero en la *Iliada* repetidamente. A Sócrates le toca demostrar dos puntos: primero, que el alma persiste y que puede hacerlo para siempre, y, segundo, que conserva facultades propias.

36 O bien, «que contemos cuentos», *diamythologōmen*. Pero el verbo tiene ya el sentido débil de «conversar» en *Apología de Sócrates*, 39e.

37 Probable alusión a las *Las nubes* de Aristófanes. Pero esas críticas a los filósofos como «charlatanes» estaban extendidas, y Platón las alude en otros textos, como en *República*, 489a, y *Gorgias*, 485d-e.

38 *pálin egígnonto*. (Cf. *Menón*, 81b.) C. Eggers anota que es más correcto hablar de «palingenesia» que de «metempsícosis», más frecuente, o de *metensomátosis* (que emplean Plotino y Olimpiodoro) para esta doctrina

de la reencarnación y renacimiento. El término *palingenesía* lo usará también san Pablo para referirse al «hombre nuevo» renacido tras el bautismo.

³⁹ A Endimión, el joven pastor del que se prendó Selene, la diosa lunar, para conservarlo en su juventud y poder besarla tranquilamente, la diosa lo sumió en un sueño eterno, dejándolo así inmutable.

⁴⁰ Palabras del frag. 1 de Anaxágoras, en la ordenación de H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Berlín, 1952. Más tarde, según el filósofo de Clazómenas, la Inteligencia o *Noûs* impuso su orden en ese amontonamiento caótico original.

⁴¹ Una interpolación evidente, que rompe la conexión lógica.

⁴² La teoría de la *anámnēsis*, que está desarrollada en el *Menón*, 80d-86c, y que es recordada en *Fedro*, 249e-230c, se presenta como algo bien conocido por los discípulos de Sócrates.

⁴³ Probable alusión al conocido pasaje del *Menón* en el que Sócrates interroga al servidor sobre temas matemáticos.

⁴⁴ Traduzco por «intuición» el vocablo *énnoia* y por «intuir» el verbo *ennoein*, para distinguir este «pensar», en el sentido de «ocurrencia» o de «captar en la mente», de otros.

⁴⁵ El texto de la edición de Burnet propone *autó* en vez de *toúto*, que dan los manuscritos. De aceptar esa conjetura, habría que traducir «lo que es en sí». Pero no parece necesario; el verbo *esti* tiene aquí su valor existencial fuerte: «lo que es».

⁴⁶ Poder «dar razón» (*lógon didónai*) es lo propio del dialéctico, como se dice en *República*, 543b. En eso, efectivamente, se distingue el verdadero conocimiento de una creencia u opinión acertada (*Menón*, 98a).

⁴⁷ De nuevo tenemos aquí el término *ousía*, que traducimos por «realidad»; también «entidad» sería traducción aceptable.

⁴⁸ Puede verse, sobre esos conjuros del alma, lo que Platón pone en boca del famoso mago Zalmoxis en *Cármides*, 157a. Al aludir, en broma, a tales conjuradores, el ateniense podía recordar a figuras de «chamanes» o exorcizadores renombrados, como Zalmoxis, o Ábaris el Hiperbóreo, o Epiménides de Creta.

⁴⁹ Hay un juego de palabras entre *aidēs* «invisible» y *Háidēs* «Hades». Parece correcta la etimología de Hades como el «invisible»; que era de uso popular, aunque Platón propone otra en *Crátilo*, 404b.

⁵⁰ La calificación de «sabio» se agrega aquí como una nota más, de acuerdo con la noción tradicional de los atributos de «lo divino».

⁵¹ La concepción de que las almas de los muertos perviven como sombras o espectros (*eidōla*) en el Hades está ya bien atestiguada en Homero (en la *Nekuía* o canto XI de la *Odisea*). Y lo está también la creencia de que, si un cadáver no recibe las debidas honras fúnebres, su alma puede encontrar impedimentos para entrar en el Hades, y así se ve obligada a vagar errante en torno a su tumba. (Vid. *Iliada*, XXIII, 65-72, donde Patroclo reclama un pronto servicio funerario.) Las almas vagan como «fantasmas sombríos» (*skioeidē phantásmata*).

⁵² La noción de la reencarnación de las almas en otros cuerpos, y en especies animales, es pitagórica. Ya Jenófanes alude a ella con ironía (frag. 7, Diels-Kranz). Platón, con una ironía aún más sutil, la invoca repetidas veces. Así en *República*, 619e-620e, *Fedro*, 248e-249b, y *Timeo*, 41d-42d, 91d-92c. La combinación de la creencia pitagórica y la tesis platónica sobre el alma provoca efectos extraños. ¿Cómo podría un alma, que es —y lo es esencialmente— racional, reincorporarse en animales, de naturaleza irracional?

⁵³ *philomathēs* equivale aquí a *philósophos*. Sólo a los auténtica y rectamente filosofantes les será permitido, pues, presentarse ante los dioses y saludarles con un saludo parecido al que, según las laminillas áureas de Turios, iban a pronunciar los iniciados órficos: «¡También mi linaje es divino!».

⁵⁴ Como apunta C. Eggers, parece tratarse de una hendíadis, que puede traducirse: «le exhorta a intentar liberarse».

⁵⁵ El texto griego: *ámoiros einai tēs synousías* es algo más fuerte, al decir que el tal «se quedará sin su parte —o su *moira*— en la comunión» con lo divino.

⁵⁶ Penélope, la mujer de Ulises, intentó engañar a sus pretendientes al prometerles que se decidiría a tomar nuevo esposo en cuanto concluyera la tela que tejía (para mortaja de su suegro Laertes). Y destejía por la noche,

moviendo el telar en sentido contrario, lo tejido por el día. (*Vid. Odisea*, II, 93-109.)

57 Glosa superflua, que secluyó Burnet.

58 Un conocido mito cuenta que Procne, Terco y Filomela, tras la triste muerte de Itis, fueron transformados en esos pájaros, y que cantan de pena por la muerte de éste. *Vid. Apolodoro*, III, 14, 8; Ovidio, *Las metamorfosis*, 424-674, e Higino, *Fábulas*, 45.

59 Sobre la dedicación de los cisnes a Apolo, *vid. Aristófanes, Las aves*, 769 y sigs.

60 Traducimos por «revelación divina» *theïos lógos*, donde puede haber una alusión a alguna doctrina mística, órfica o pitagórica.

61 La palabra griega *harmonía* significa propiamente «ajuste», mientras que la palabra más propia para nuestra «armonía», es, en griego, *symphōnía*. Con todo, la traducción por «armonía» es la más conveniente aquí. (Platón usa el término en otros lugares, p. ej., *Banquete*, 187a-188a, *República*, 398e-400a, 430e, etc.)

62 Se ha discutido a quién se refiere este «nosotros». La opinión sostenida por Simmias no parece propia de los pitagóricos ortodoxos. Se trataría, entonces, o de una opinión de un grupo pitagórico, o bien, de una tesis extendida entre la gente y asumida aquí por Simmias. Se ha pensado que pudiera ser una doctrina impartida por Filolao en su escuela de Tebas, y bien podría estar en relación con el pensamiento médico de este autor. Entre los hipocráticos se sostenían teorías semejantes acerca del alma, en el sentido de que el cuerpo estaba animado por la combinación bien ajustada de sus elementos fundamentales. Esa *krâsis* armónica era lo que mantenía vivo al ser humano. Algo semejante es lo que piensa el hipocrático autor de *Sobre la dieta* (I, 8, 9, 18), que alude a la armonía musical en sus comparaciones y señala que, para que el ser humano se desarrolle, sus componentes deben conseguir una cierta armonía, en el sentido apuntado de ajuste equilibrado. Por otra parte, la concepción de este autor del alma (*psyché*) como un principio de desarrollo, como *spérma*, parece algo difundido en la época. De modo que tal vez aquí se aluda no a una tesis muy precisa, sino a una idea extendida, y sostenida por pensadores diversos, pero entre los que estarían los médicos hipocráticos (y, tal vez, Filolao, que fue también médico). Aristóteles, en *Acercas del alma*, 407b-408a, discute la teoría del alma como armonía, aunque sin referirse explícitamente al *Fedón*. También la rechaza Lucrecio (en *La naturaleza*, III, 94-135), sin aludir a nuestro texto. Sobre el argumento, *vid. H. B. Gottschalk, «Soul as Harmonia», Phronesis* (1971), págs. 179-198. La objeción señala, en lo esencial, la íntima conexión entre alma y cuerpo y la imposibilidad de la supervivencia de uno de ambos desligado del otro. Con la teoría sobre la *anámnēsis*, Sócrates ya ha postulado y sostenido la preexistencia y existencia independiente del alma. Por eso le será fácil, apoyándose en lo ya tratado, rebatir a Simmias.

63 Personificación del *lógos*. Recurso literario frecuente en Platón. *Vid.*, p. ej., *Sofista*, 238b, y, en este mismo diálogo, 89b-c.

64 La analogía entre tejedor y manto tejido, por un lado, y alma y cuerpo por otro, nos presentaría, de aplicarse ajustadamente, al cuerpo como producto del alma. (Tal vez algo parecido a la teoría de la *psyché* como *spérma* que se presenta en el *Sobre la dieta*.) Pero es dudoso que Platón quiera aplicar el símil en todo su contenido.

65 Aquí, Burnet y otros han visto un eco heraclíteo. *Vid.*, también el pasaje del *Banquete*, 207d-e, sobre el continuo renovarse del cuerpo a lo largo de la vida humana.

66 Que el alma sea «inmortal», en el sentido de que escape a la muerte como separación del cuerpo, no implica, señala esta objeción, que sea imperecedera, ya que, tal vez, sea destruida o consumida, por desgaste o por una aniquilación más prolongada. De ahí que Platón tendrá que insistir en que el alma es «inmortal» e «imperecedera» o «indestructible». Los dos adjetivos, usados con frecuencia como sinónimos, tendrán valores propios a partir de aquí.

67 Como signo de duelo por la muerte de Sócrates.

68 Según cuenta Heródoto (I, 82), después de haber perdido la fortaleza de Tíreas, los argivos se cortaron la cabellera y juraron no dejársela crecer hasta recobrar la plaza.

69 Al enfrentarse a la Hidra de Lerna, Heracles pidió el apoyo de su fiel compañero Yolao, para que le secundara en defenderse contra un monstruoso cangrejo y quemara los cuellos de la Hidra. *Vid. Apolodoro*, II, 5. La frase quedó como proverbial. Platón refiere el episodio mítico con algún detalle en *Eutidemo*, 297b-d.

⁷⁰ Los *misólogos*, los «que odian los argumentos», son lo opuesto a los *philólogos*, como los *misánthropoi* lo son de los *philánthropoi*. La palabra es, tal vez, una invención de Platón, aunque de fácil creación. La usa en otros dos textos, en *Laques*, 188c y en *República*, 411d.

⁷¹ *áneu téchnēs* «sin un método», o una «técnica» o un «arte» (de conocer a los hombres). También los *lógoi*, argumentos y palabras deben ser manejados con una técnica o *téchnē*, como señala luego (90b). Esta *téchnē* de los razonamientos es la Lógica y la Dialéctica.

⁷² Lo que caracteriza a la mayoría, el vulgo numeroso, es, justamente, su mediocridad en todos los órdenes, para el bien y para el mal. Algo así dice Sócrates en *Critón*, 44c.

⁷³ En estos *antilogikoi lógoi*, o discursos contrapuestos, puede haber una referencia a ejercicios sofísticos como los *Discursos dobles*, o *Dissoi lógoi*, que hemos conservado, obra de un anónimo discípulo de Gorgias o de Protágoras. En trad. esp. de A. Piqué pueden leerse ahora (*Sofistas. Testimonios y fragmentos*, Barcelona, 1985, págs. 297 y sigs.) El fundador de ese método antinómico pudo ser Zenón de Elea o Protágoras, según señala Diógenes Laercio, IX, 51, que «fue el primero en afirmar que, respecto a cualquier asunto, hay dos discursos contrarios».

⁷⁴ En todo este pasaje parece haber una clara alusión a las tesis de Heráclito sobre el continuo fluir y, quizás, a la forma extremada que tal teoría cobró en su discípulo Crátilo. Cf. *Crátilo*, 385e-386e, y 439c-440e.

⁷⁵ Traduzco así la palabra *hypóthesis*, que más adelante, en 94b, vierto por «hipótesis». Ya en Platón este término adquiere una acepción técnica. Así, en un conocido pasaje del *Menón*, 86 y sigs. Pero el término aparece en otros diálogos, con sentidos aún no tan precisos; p. ej., en *Eutifrón*, 11c, *Hipias Mayor*, 302c y *Gorgias*, 434c.

⁷⁶ Acerca de esta discusión un tanto complicada para rechazar la tesis del alma como armonía, remito al análisis de Gallop, 1975, págs. 136-167.

⁷⁷ Los dos versos son de la *Odisea*, XX, 17-18. Platón los cita de nuevo en la *República*, III 390d, y sólo el último en *República*, IV, 441b. Aquí, con el propósito de recalcar la oposición entre la parte racional y la impulsiva del alma.

⁷⁸ Para Sócrates, desde luego, lo que importa es la concordancia «con nosotros mismos». La concordancia con Homero, por muy poeta divino que sea, es algo secundario. A Homero se le expulsaría de una ciudad bien gobernada, según el libro X de la *República* platónica.

⁷⁹ La divina Armonía, hija del dios Ares y la diosa Afrodita, fue otorgada como esposa a Cadmo, el fundador de Tebas, según un famoso mito de los orígenes de esa ciudad.

⁸⁰ No se ve muy bien con qué intención usa Platón la expresión adverbial «a la manera homérica», ya que el contexto no invita a consultar ningún pasaje en los poemas. Tal vez sólo quiere decir «intrépidamente, como héroes homéricos».

⁸¹ La expresión merece ser citada en griego: *perì genéseōs kai phthoràs tèn aitían diaphragmateúsasthai*. El término *aitía* «causa» es el vocablo clave en toda esta sección y discusión. Previa a la distinción aristotélica de las causas, es el *dià tí*, el porqué de las cosas, pero la causalidad buscada tiene también su aspecto de causa final. Vid. los artículos de G. Vlastos, «Reasons and Causes in the *Phaedo*», *Philosophical Review* (1961), págs. 291-325, y de E. L. Burge, «The Ideas as *Aitai* in the *Phaedo*», *Phrónesis* (1971), págs. 1-13.

⁸² Esta historia intelectual que aquí comienza Sócrates puede verse como un relato autobiográfico (y, en ese caso, cabe dudar de la autenticidad de la última parte, la que se refiere al descubrimiento de las Ideas como causas de lo real, que la mayoría de los estudiosos consideran platónica, y no socrática), o bien, interpretarla como un esquema del desarrollo de la filosofía helénica: los filósofos de la naturaleza, Anaxágoras-Sócrates-Platón. «Investigación de la naturaleza» corresponde a *phaseōs historia*. Este término, *historia*, que designará propiamente al relato histórico, conserva aún su significado primario de «investigación» o «inquisición».

⁸³ Acaso esto sea doctrina de Arquelaos de Atenas, que fue discípulo de Anaxágoras, y, según Teofrasto, maestro de Sócrates.

⁸⁴ Empédocles, en su frag. 105, dice: «La sangre en torno al corazón constituye el pensamiento para los humanos». Según Diógenes de Apolonia, el aire es «alma y pensamiento para los seres vivos». Que el fuego sea el

motor del pensamiento parece atribuible a Heráclito, aunque sin que podamos aducir un fragmento concreto para el caso. En fin, todas estas alusiones de Sócrates, dichas a modo de ejemplo y con un retintín irónico, no pretenden dar una referencia exacta.

85 El primero en afirmar que el cerebro, y no el corazón o el diafragma, era el centro de la actividad intelectual, fue Alcmeón de Crotona. Sostuvo, además, que «todas las percepciones están estrechamente vinculadas con el cerebro», según testimonia Teofrasto.

86 Tanto el dativo griego *kephalêi*, como el sintagma castellano con la preposición «por», pueden indicar causa, o bien, relación: «en una cabeza».

87 Éste es el gran descubrimiento de Anaxágoras (frags. 12-14, Diels-Kranz), que el universo está ordenado por la «Mente» o la «Inteligencia», que de ambas maneras, a mi parecer, puede traducirse el término *noûs*. La traducción de *noûs* por «intelecto» me parece, en cambio, hoy un tanto obsoleta.

88 Esa teleología del proceso cósmico va a ser expuesta años después por Platón en el *Timeo*, con la actuación de un demiurgo divino y racional. (Vid. *Timeo*, 29-34, 44d-46a, y 68e-71a.) Como señala Gallop, 1975, pág. 175: «Este pasaje marca la transición de una concepción mecanicista a una concepción teleológica del orden natural, que iba a dominar la ciencia europea durante los próximos dos mil años».

89 Los milesios pensaban que la tierra era plana, y Anaximandro sostuvo que era cilíndrica. La esfericidad de la tierra parece una idea pitagórica, mantenida por Parménides. También pensaba Pitágoras, y el mismo Parménides, que el universo, en cuyo centro estaba la tierra, era esférico. (Vid. Diógenes Laercio, III, 48, y IX, 21.)

90 Que la tierra ocupaba el centro del universo era la opinión mantenida por la mayoría de los filósofos de la naturaleza, según Aristóteles, *Acerca del cielo*, 293a.

91 En definitiva, ya aquí se apunta que el motor último u objetivo final, en un mundo ordenado inteligentemente, habrá de ser el Bien.

92 Es interesante confrontar la opinión de Aristóteles sobre la teoría de Anaxágoras, que el estagirita expresa en su *Metafísica*, A4, 985a18 y sigs.

93 «¡Por el perro!» es una expresión de juramento predilecta de Sócrates. Un eufemismo que evita la mención del nombre de un dios. Cf. *Gorgias*, 482b (y comentario *ad loc.* de R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Oxford, 1959).

94 Sócrates había tenido, en efecto, esa posibilidad de fuga, como se cuenta en el *Critón*, y la rechazó.

95 La diferencia entre causa y condición material está ya aquí bien marcada. En el *Timeo*, 46d y sigs., Platón vuelve sobre el tema, profundizando en la distinción. Sobre esta distinción volverá, luego, Aristóteles en su teoría de las causas.

96 Sostenedores de tales tesis fueron Empédocles para la primera, y Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito para la segunda, según Aristóteles, *Acerca del cielo*, 295a y 294b.

97 La expresión *deúteros ploús* «segunda navegación» alude a la que tiene que hacerse a fuerza de remos, a falta de viento propicio, y, en otra acepción, al viaje menos perfecto y más seguro. Es, pues, en un sentido figurado, un método inferior al óptimo para alcanzar un fin propuesto, pero un método más seguro y esforzado. Véase otro ejemplo de tal expresión en el *Filebo*, 19c. Aquí ese viaje sería el emprendido con el recurso metódico a la teoría de las Ideas. Sobre comentarios, remito a las notas de Gallop, 1975, págs. 176 y sigs., con su bibliografía.

98 El símil, que ya Platón nos advierte que no debe tomarse por completo al pie de la letra, ya que los *lógoi* no son *eikónes* de lo real, ha recordado a los estudiosos de Platón el símil de *República*, VII, 515e-516b, donde se cuenta que el evadido de la caverna no puede contemplar el mundo luminoso real de frente, pues quedaría deslumbrado, sino que tiene que contemplarlo mediante sus reflejos en el agua. Esa semejanza en el símil ha hecho que algunos intérpretes vean en el texto que comentamos unos alcances que nos parecen excesivos.

99 *hypothémenos lógon*. Más adelante se emplea, en vez de *lógos*, el término más específico de *hypóthesis*; y se habla de atenerse a una hipótesis o suponerla. Se trata de un método hipotético de claro valor deductivo o inductivo. Las consecuencias de tal supuesto deben, pues, revalidar el supuesto, mediante la

concordancia. Para ese «concordar», el término griego es *symphōneîn*. El método hipotético está bien comentado por numerosos autores. A veces se ha destacado su origen en el campo de las matemáticas. *Vid.*, p. ej., K. Sayre, *Plato's Analytical Method*, Chicago, 1969, págs. 20-28, y Gallop, 1975, págs. 178 y sigs.

100 Como un ejemplo de tales embrollos retóricos, ver la escena y la discusión en *Eutidemo*, 300e-304b.

101 Por vez primera en este diálogo, se usa *eîdos* en el sentido estricto de «Idea» platónica. Antes *eîdos* se había empleado en la acepción corriente de «tipo», p. ej., en expresiones como «un tipo de causa» (*eîdos tês aitías*). La frase que ahora traducimos puede también interpretarse dando un valor fuerte existencial al verbo «ser», como hace en su versión Eggers, quien traduce: «Se quedó en que cada una de las Ideas existe». En griego reza: *hōmologeîto eînai ti hékaston tōn eidōn*.

102 He traducido por «figura» la palabra *morphê*. Otros prefieren «estructura» (Eggers) o «carácter» (Robin) o «carácter formal» (Hackforth). Ahora bien, las diferencias de matiz entre este término y el de *eîdos* son muy ligeras. Eggers considera que hay un matiz, entendiendo que *morphê* alude siempre a la disposición formal. Por lo demás, entre *eîdos* e *idéa*, para designar el concepto platónico de «Idea», parece haber una sinonimia total. Hay en este pasaje (entre 104c-d) numerosos ejemplos de este uso.

103 Aquí tenemos el Alma como Idea del ser vivo. En el *Fedro* se habla de alma como principio del movimiento; *vid. Fedro*, 245d-e.

104 Esos «primeros supuestos» o «hipótesis» (*tàs hypothéseis tàs prótas*) son un eslabón de la cadena dialéctica. Último ejemplo en el diálogo del término *hypóthesis*.

105 La limitación al proceso parece estar en la misma naturaleza humana. Acaso la conclusión sea algo tan claro que no requiera ulterior justificación, algo así como una *anypóthetos archê*. Tal vez esa conclusión sea la idea del Bien como último objetivo en la serie de factores que justifican la realidad. Es interesante confrontar algunos pasajes de la *República*, como VI, 510b y sigs. y VII, 533b-534c.

106 Lo que llamamos «vida» habitualmente no es sino una breve sección de la larga «vida» de un alma inmortal.

107 Frente a las definiciones de la muerte ya vistas, como «separación» de cuerpo y alma (en 64c) o como «destrucción del alma» (91d), se ofrece una tercera, la de «disolución del todo» (*apallagê tou pantós*), formada sobre el mismo término de *apallagê* inicial, que es «separarse» y «desintegrarse».

108 El *daímōn*, término que no traducimos, significa así algo semejante a la *moîra* individual, en el sentido de «destino», aunque el término está connotado con un valor religioso, entendiéndolo como algo divino o asignado por la divinidad a cada uno. Tal como Platón expone en el mito de la *República* (X, 617), acaso es el alma la que lo escoge en el «Más allá», haciéndose así responsable del propio destino y dejando a la divinidad sin culpa en tal asignación. Sobre este viaje al «Otro Mundo», del que Platón nos ofrece otras variantes en el *Gorgias* y en la *República*, y que tiene trasfondo mítico tradicional, remito a mis comentarios en C. García Gual, *Mitos, viajes, héroes*, Madrid, 1981, págs. 43-60.

109 Tragedia perdida de Esquilo. También Sófocles y Eurípides escribieron otras tragedias sobre este desdichado rey, así como otros trágicos, pero todas ellas se han perdido.

110 En este misterioso «alguien» descarga Sócrates la autoría del mito, con sus descripciones geográficas. Citaré unas líneas de Eggers, en su nota *ad loc.*, que me parecen muy pertinentes y claras: «No hay que descartar la posibilidad de que la expresión ‘alguien’ sea una manera de quitarse la responsabilidad por la verdad de las teorías en cuestión (verdad que, como dice en seguida el mismo Platón, resulta muy difícil de probar). En este caso, y en forma semejante al *Timeo*, podríamos suponer que la estructuración del relato en su conjunto —así como, seguramente, la elaboración de más de un detalle— y, desde luego, su aplicación escatológica pertenecerían a Platón, quien las habría hecho sobre la base de numerosos datos tomados de científicos diversos. Algo así como el *Viaje al centro de la tierra* de Julio Verne, donde el autor da libre curso a su fantasía, a la vez que procura —para hacer más verídico el relato— ajustarse a las nociones de geografía y geología que tiene. Con la gran diferencia, claro está, de que todo el mito platónico posee un claro simbolismo eticorreligioso y una finalidad didáctica».

111 Glauco de Quíos debió de ser un famoso personaje, inventor acaso del arte de soldar el hierro, según la tradición. La frase, proverbial, significa algo así como «no se necesita ser un genio».

112 Límites del mundo civilizado y conocido, la *oikouménē*, eran el estrecho de Gibraltar al oeste y el río Fasis, en la Cólquida, cerca del Cáucaso, al este.

113 Sobre el *aithēr* o «éter», que se extendía como un elemento más sutil por encima del aire en la atmósfera, *vid.* W. K. C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega* [trad. esp. de A. Medina, Madrid, 1984, I, págs. 439, 443, 452.

114 Aquí parece percibirse una sesgada mención de las míticas Islas de los Bienaventurados, oreadas por paradisíacas brisas (Píndaro, *Olímpicas*, II, 70 y sigs).

115 Traduzco así el término *krâsis*, que indica una cierta mezcla y combinación de los elementos.

116 Allí se tienen percepciones sensibles (*aisthêseis*) de los dioses e, incluso, hay tratos (*synousías*) o convivencias con ellos.

117 Aristóteles, en *Los Meteorológicos* 355b y sigs., critica estas descripciones geográficas como si fueran noticias serias.

118 *Vid. Iliada*, VIII, 14.

119 Sólo por convención puede hablarse de «arriba» y «abajo» en una esfera situada en el centro de un universo esférico.

120 Los cuatro ríos que se mencionan luego son ya conocidos por Homero. Pero, para él, el Océano no es un río subterráneo, sino el gran curso marino que rodea toda la tierra.

121 El nombre significa «ardiente de fuego». La alusión a las erupciones volcánicas evocaría a un griego el Etna, que Platón vio en Sicilia.

122 El Cocito era el río del lamento, que es lo que significa *kōkytós*. En cuanto al nombre de la Estigia, parece sacado de *stygēō* «odiar».

123 El tema del juicio de las almas parece encontrar su precedente en las creencias órficas. Sobre el Tártaro como lugar de castigo para los malvados, *vid.* el *Gorgias*, 523b, y el comentario de Dodds, en las notas *ad loc.* de su edición. Si bien el angustiado Orestes, en el *Orestes* de Eurípides (v. 265), teme que las Erinias le arrojen al Tártaro, es Platón, quizá, quien hace de ese abismo la sede de los condenados irrecuperables.

124 Según el *Gorgias*, 524c, los jueces son tres: Minos, Radamantis y Éaco.

125 En *Gorgias*, 523b, se les destina a las Islas de los Bienaventurados.

126 Lo de poner el destino de los auténticos filósofos por encima de todos los otros es una pincelada muy platónica, añadida al esquema mítico general.

127 Burnet ha secluido esta frase, considerándola una glosa, pero nos parece que no es convincente su atétesis.

128 Una nota de humor cierra, así, el largo parlamento de Sócrates. Esa comparación con el actor trágico suscita un símil muy frecuente en el estoicismo. E, incluso, en la anécdota sobre la muerte de Zenón podría verse un curioso afán de «pose» trágica. *Vid.* Diógenes Laercio, VII, 28.

129 Es decir, se pregunta si han de enterrarle entero o sólo sus cenizas, tras incinerarlo. La alternativa se mantiene en 116a.

130 Tal vez Critón había ofrecido una garantía de que Sócrates no intentaría escaparse, en caso de que se le confiara su custodia, y así no habría sido preciso encarcelarlo.

131 La preocupación sobre el uso correcto del lenguaje, y el trasfondo moral de esa corrección, parece un trazo muy socrático.

132 *Euphemía* es, más que un silencio total, la ausencia de palabras —y también de gestos— no propicias en el momento de celebrar un rito, o, como aquí, en un momento solemne de la vida.

133 Sobre esta deuda con Asclepio se ha escrito mucho. Pero la alternativa básica es si se trata de una ironía o tan sólo de recordar al fiel Critón una deuda real, a causa de un determinado voto en una ocasión anterior desconocida para nosotros. Sería una ironía si Sócrates tratara de expresar así su agradecimiento al dios de la salud, al curador y médico por excelencia, porque «Sócrates considera la muerte como una curación de todos los

males humanos», tal como apunta Bluck. Pero a otros, como Wilamowitz, menos imaginativos, no les complace esta interpretación y señalan que «ni la vida es una enfermedad ni Asclepio cura males del alma». Pero se ve mal, si no hay aquí una alusión irónica al destino presente de Sócrates, por qué Platón, a tantos años de distancia de la muerte del maestro, iba a tener interés en recordar una frase tan trivial. En todo caso, sí que es intención platónica destacar cómo, en sus últimos momentos, el Sócrates al que se condenó por impiedad se mostraba piadoso con los dioses tradicionales.

BANQUETE
Traducción y notas de
MARCOS MARTÍNEZ

NOTA DE TRADUCCIÓN

Se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1901 (reimpresión, 1964).

APOLODORO, AMIGO

APOLODORO —Me parece que sobre lo que preguntáis estoy preparado. [172a] Pues precisamente anteayer subía a la ciudad desde mi casa de Falero¹ cuando uno de mis conocidos, divisándome por detrás, me llamó desde lejos y, bromeando² a la vez que me llamaba, dijo:

—¡Eh!, tú, falerense, Apolodoro, espérame.

Yo me detuve y le esperé. Entonces él me dijo:

—Apolodoro, justamente hace poco te andaba buscando, ya que quiero informarme con detalle de la reunión mantenida por Agatón, Sócrates, Alcibíades y los otros que entonces estuvieron presentes en el banquete, y oír cuáles fueron sus discursos sobre el [b] amor. De hecho, otro que los había oído de Fénix,³ el hijo de Filipo, me los contó y afirmó que también tú los conocías, pero, en realidad, no supo decirme nada con claridad. Así, pues, cuéntamelos tú, puesto que eres el más idóneo para informar de los discursos de tu amigo. Pero —continuó— antes dime, ¿estuviste tú mismo en esa reunión o no?

Y yo le respondí:

—Evidentemente, parece que tu informador no te ha contado nada con claridad, si piensas que esa reunión por la que preguntas ha tenido [c] lugar tan recientemente como para que también yo haya podido estar presente.

—Así, en efecto, lo pensé yo —dijo.

—Pero ¿cómo —le dije— pudiste pensar eso, Glaucón?⁴ ¿No sabes que, desde hace muchos años, Agatón no ha estado aquí,⁵ en la ciudad, y que aún no han transcurrido tres años desde que estoy con Sócrates y me propongo cada día saber lo que dice o hace? Antes [173a] tes daba vueltas de un sitio a otro al azar y, pese a creer que hacía algo importante, era más desgraciado que cualquier otro, no menos que tú ahora, que piensas que es necesario hacerlo todo menos filosofar.

—No te burles —dijo— y dime cuándo tuvo lugar la reunión ésa.

—Cuando éramos todavía niños —le dije yo— y Agatón triunfó con su primera tragedia, al día siguiente de cuando él y los coreutas celebraron el sacrificio por su victoria.

—Entonces —dijo—, hace mucho tiempo, según parece. Pero, [b] ¿quién te la contó? ¿Acaso Sócrates en persona?

—No, ¡por Zeus! —dije yo—, sino el mismo que se la contó a Fénix. Fue un tal Aristodemo, natural de Cidateneon,⁶ un hombre bajito, siempre descalzo, que estuvo presente en la reunión y era uno de los mayores admiradores de Sócrates de aquella época, según me parece. Sin embargo, después he preguntado también a Sócrates algunas de las cosas que le oí a Aristodemo y estaba de acuerdo conmigo en que fueron tal como éste me las contó.

—¿Por qué, entonces —dijo Glaucón— no me las cuentas tú? Además, el camino que conduce a la ciudad es muy apropiado para hablar y escuchar mientras andamos.

Así, mientras íbamos caminando hablábamos sobre ello, de suerte que, como dije al principio, no me encuentro sin preparación. Si es [c] menester, pues, que os lo cuente también a vosotros, tendré que hacerlo. Por lo demás, cuando hago yo mismo discursos filosóficos o cuando se los oigo a otros, aparte de creer que saco provecho, también yo disfruto enormemente. Pero cuando oigo otros, en especial los vuestros, los de los ricos y hombres de negocios, personalmente me aburro y siento compasión por vosotros, mis amigos, porque creéis hacer algo importante cuando en realidad no estáis haciendo nada. Posiblemente [d] vosotros, por el contrario, pensáis que soy un desgraciado, y creo que tenéis razón; pero yo no es que lo crea de vosotros, sino que sé muy bien que lo sois.

AMIGO —Siempre eres el mismo, Apolodoro, pues siempre hablas mal de ti y de los demás, y me parece que, excepto a Sócrates, consideras unos desgraciados absolutamente a todos, empezando por ti mismo. De dónde recibiste el sobrenombre de «blando»,⁷ yo no lo sé, pues en tus palabras siempre eres así y te irritas contigo mismo y con los demás, salvo con Sócrates.

APOL. —Queridísimo amigo, realmente está claro que, al pensar [e] así sobre mí mismo y sobre vosotros, resulto un loco y deliro.

AM. —No vale la pena, Apolodoro, discutir ahora sobre esto. Pero lo que te hemos pedido, no lo hagas de otra manera y cuéntanos cuáles fueron los discursos.

APOL. —Pues bien, fueron más o menos los siguientes... Pero, mejor, intentaré contároslos desde el principio, como Aristodemo los [174a] contó.

»Me dijo, en efecto, Aristodemo que se había tropezado con Sócrates, lavado y con las sandalias puestas, lo cual éste hacía pocas veces, y que al preguntarle adónde iba tan elegante le respondió:

—A la comida en casa de Agatón. Pues ayer logré esquivarlo en la celebración de su victoria, horrorizado por la aglomeración. Pero convine en que hoy haría acto de presencia y ésa es la razón por la que me he arreglado así, para ir elegante junto a un hombre elegante. Pero [b] tú, dijo, ¿querrías ir al banquete sin ser invitado?

»Y yo, dijo Aristodemo, le contesté:

—Como tú ordenes.

—Entonces sígueme —dijo Sócrates—, para aniquilar el proverbio cambiándolo en el sentido de que, después de todo, también «los buenos van espontáneamente a las comidas de los buenos».⁸ Homero, ciertamente, parece no sólo haber aniquilado este proverbio, sino también haberse burlado de él, ya que al hacer a Agamenón un hombre extraordinariamente valiente en los asuntos de la guerra y a Menelao [c] un «blando guerrero»,⁹ cuando Agamenón estaba celebrando un sacrificio y ofreciendo un banquete, hizo venir a Menelao al festín sin ser invitado, él que era peor, al banquete del mejor.

»Al oír esto, me dijo Aristodemo que respondió:

—Pues tal vez yo, que soy un mediocre, correré el riesgo también, no como tú dices, Sócrates, sino como dice Homero, de ir sin ser invitado a la comida de un hombre sabio. Mira, pues, si me llevas, qué vas a decir en tu defensa, puesto que yo, ten por cierto, no voy a reconocer [d] haber ido sin invitación, sino invitado por ti.

—«Juntos los dos —dijo— marchando por el camino»¹⁰ deliberaremos lo que vamos a decir. Vayamos, pues.

»Tal fue, más o menos —contó Aristodemo—, el diálogo que sostuvieron cuando se pusieron en marcha. Entonces Sócrates, concentrando de alguna manera el pensamiento en sí mismo,¹¹ se quedó rezagado durante el camino y como aquél le esperara, le mandó seguir adelante. Cuando estuvo en la casa de Agatón, se encontró la puerta abierta y dijo que allí le sucedió algo gracioso.¹² Del interior de la casa salió a su [e] encuentro de inmediato uno de los esclavos que lo llevó a donde estaban reclinados los demás, sorprendiéndoles cuando estaban ya a punto de comer. Y apenas lo vio Agatón, le dijo:

—Aristodemo, llegas a tiempo para comer con nosotros. Pero si has venido por alguna otra razón, déjalo para otro momento, pues también ayer te anduve buscando para invitarte y no me fue posible verte. Pero, ¿cómo no nos traes a Sócrates?

»Y yo —dijo Aristodemo— me vuelvo y veo que Sócrates no me sigue por ninguna parte. Entonces le dije que yo realmente había venido con Sócrates, invitado por él a comer allí.

—Pues haces bien, dijo Agatón. Pero, ¿dónde está Sócrates?

—Hasta hace un momento venía detrás de mí y también yo me pregunto dónde puede estar. [175a]

—Esclavo —ordenó Agatón— busca y trae aquí a Sócrates. Y tú, Aristodemo —dijo— reclínate junto a Erixímaco.¹³

»Y cuando el esclavo le estaba lavando —continuó Aristodemo— para que se acomodara, llegó otro esclavo anunciando:

—El Sócrates que decís se ha alejado y se ha quedado plantado en el portal de los vecinos. Aunque le estoy llamando, no quiere entrar.

—Es un poco extraño lo que dices —dijo Agatón—. Llámalo y no lo dejes escapar.

»Entonces intervino Aristodemo —según contó—, diciendo: [b]

—De ninguna manera. Dejadle quieto, pues ésta es una de sus costumbres. A veces se aparta y se queda plantado dondequiera que se encuentre. Vendrá en seguida, supongo. No le molestéis y dejadle tranquilo.

—Pues así debe hacerse, si te parece —me dijo Aristodemo que respondió Agatón—. Pero a nosotros, a los demás, servidnos la comida, esclavos. Poned libremente sobre la mesa lo que queráis, puesto que nadie os estará vigilando, lo cual jamás hasta hoy he hecho. Así, pues, imaginad ahora que yo y los demás, aquí presentes, hemos sido invitados a comer por vosotros y tratadnos con cuidado a fin de que [c] podamos elogiaros.¹⁴

»Después de esto —dijo Aristodemo—, se pusieron a comer, pero Sócrates no entraba. Agatón ordenó en repetidas ocasiones ir a buscarlo, pero Aristodemo no lo consentía. Finalmente, llegó Sócrates sin que, en contra de su costumbre, hubiera transcurrido mucho tiempo, sino, más o menos, cuando estaban en mitad de la comida. Entonces Agatón, que estaba reclinado solo en el último extremo, según me contó Aristodemo, dijo:

—Aquí, Sócrates, échate junto a mí, para que también yo en contacto [d] contigo goce de esa sabia idea que se te presentó en el portal. Pues es evidente que la encontraste y la tienes, ya que, de otro modo, no te hubieras retirado antes.

»Sócrates se sentó y dijo:

—Estaría bien, Agatón, que la sabiduría fuera una cosa de tal naturaleza que, al ponernos en contacto unos con otros, fluyera de lo más lleno a lo más vacío de nosotros, como fluye el agua en las copas, a través de un hilo de lana, de la más llena a la más vacía.¹⁵ Pues si la sabiduría se comporta también así, valoro muy alto el estar reclinado junto a ti, porque pienso que me llenaría de tu mucha y hermosa sabiduría. La mía, seguramente, es mediocre, o incluso ilusoria como [e] un sueño, mientras que la tuya es brillante y capaz de mucho crecimiento, dado que desde tu juventud ha resplandecido con tanto fulgor y se ha puesto de manifiesto anteayer en presencia de más de treinta mil griegos como testigos.¹⁶

—Eres un exagerado, Sócrates, contestó Agatón. Mas este litigio sobre la sabiduría lo resolveremos tú y yo un poco más tarde, y Dioniso¹⁷ será nuestro juez. Ahora, en cambio, presta atención primero a la comida.

»A continuación —siguió contándome Aristodemo—, después [176a] que Sócrates se hubo reclinado y comieron él y los demás, hicieron libaciones y, tras haber cantado a la divinidad y haber hecho las otras cosas de costumbre, se dedicaron a la bebida.¹⁸ Entonces, Pausanias —dijo Aristodemo— empezó a hablar en los siguientes términos:

—Bien, señores, ¿de qué manera beberemos con mayor comodidad?¹⁹ En lo que a mí se refiere, os puedo decir que me encuentro francamente muy mal por la bebida de ayer y necesito un respiro. Y pienso que del mismo modo la mayoría de vosotros, ya que ayer estuvisteis también presentes. Mirad, pues, de qué manera podríamos beber lo más cómodo posible.

—Ésa es —dijo entonces Aristófanes— una buena idea, Pausanias, [b] la de asegurarnos por todos los medios un cierto placer para nuestra bebida, ya que también yo soy de los que ayer estuvieron hecho una sopa.

»Al oírles —me dijo Aristodemo—, Erixímaco, el hijo de Acúmeno, intervino diciendo:

—En verdad, decís bien, pero todavía necesito oír de uno de vosotros en qué grado de fortaleza se encuentra Agatón para beber.

—En ninguno —respondió éste—; tampoco yo me siento fuerte.

—Sería un regalo de Hermes,²⁰ según parece, para nosotros —continuó [c] Erixímaco—, no sólo para mí y para Aristodemo, sino también para Fedro y para éstos, el que vosotros, los más fuertes en beber, renunciéis ahora, pues, en verdad, nosotros siempre somos flojos. Hago, en cambio, una excepción de Sócrates, ya que es capaz de ambas cosas,²¹ de modo que le dará lo mismo cualquiera de las dos que hagamos. En consecuencia, dado que me parece que ninguno de los presentes está resuelto a beber mucho vino, tal vez yo resultara menos desagradable si os dijera la verdad sobre qué cosa es el embriagarse. [d] En mi opinión, creo, en efecto, que está perfectamente

comprobado por la medicina que la embriaguez es una cosa nociva para los hombres. Así que, ni yo mismo quisiera de buen grado beber demasiado, ni se lo aconsejaría a otro, sobre todo cuando uno tiene todavía resaca del día anterior.

—En realidad —me contó Aristodemo que dijo interrumpiéndole Fedro, natural de Mirrinunte—, yo, por mi parte, te suelo obedecer, especialmente en las cosas que dices sobre medicina; pero ahora, si deliberan bien, te obedecerán también los demás.

[e] »Al oír esto, todos estuvieron de acuerdo en celebrar la reunión presente, no para embriagarse, sino simplemente bebiendo al gusto de cada uno.

—Pues bien —dijo Erixímaco—, ya que se ha decidido beber la cantidad que cada uno quiera y que nada sea forzoso, la siguiente cosa que propongo es dejar marchar a la flautista²² que acaba de entrar, que toque la flauta para sí misma o, si quiere, para las mujeres de ahí dentro, y que nosotros pasemos el tiempo de hoy en mutuos discursos. Y con qué clase de discursos, es lo que deseo exponeros, si queréis.

»Todos afirmaron que querían y le exhortaron a que hiciera su [177a] propuesta. Entonces Erixímaco dijo:

—El principio de mi discurso es como la *Melanipa* de Eurípides, pues «no es mío el relato»²³ que voy a decir, sino de Fedro, aquí presente. Fedro, efectivamente, me está diciendo una y otra vez con indignación: «¿No es extraño, Erixímaco, que, mientras algunos otros dioses tienen himnos y peanes compuestos por los poetas, a Eros, en cambio, que es un dios tan antiguo y tan importante, ni siquiera uno solo de tantos poetas que han existido le haya compuesto jamás encomio [b] alguno?»²⁴ Y si quieres, por otro lado, reparar en los buenos sofistas, escriben en prosa elogios de Heracles y de otros, como hace el magnífico Pródico.²⁵ Pero esto, en realidad, no es tan sorprendente, pues yo mismo me he encontrado ya con cierto libro de un sabio en el que aparecía la sal con un admirable elogio por su utilidad.²⁶ Y otras cosas parecidas las puedes ver elogiadas en abundancia. ¡Que se haya puesto tanto afán [c] en semejantes cosas y que ningún hombre se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar dignamente a Eros! ¡Tan descuidado ha estado tan importante dios!». En esto me parece que Fedro tiene realmente razón. En consecuencia, deseo, por un lado, ofrecerle mi contribución y hacerle un favor, y, por otro, creo que es oportuno en esta ocasión que nosotros, los presentes, honremos a este dios. Así, pues, si os parece bien también a vosotros, tendríamos en los discursos suficiente materia de [d] ocupación. Pienso, por tanto, que cada uno de nosotros debe decir un discurso, de izquierda a derecha, lo más hermoso que pueda como elogio de Eros y que empiece primero Fedro, ya que también está situado el primero y es, a la vez, el padre de la idea.²⁷

—Nadie, Erixímaco —dijo Sócrates— te votará lo contrario. Pues ni yo, que afirmo no saber ninguna otra cosa que los asuntos del amor, sabría negarme, ni tampoco Agatón, ni Pausanias, ni, por supuesto, Aristófanes, cuya entera ocupación gira en torno a Dioniso y Afrodita,²⁸ [e] ni ningún otro de los que veo aquí presentes. Sin embargo, ello no resulta en igualdad de condiciones para nosotros, que estamos situados los últimos. De todas maneras, si los anteriores hablan lo suficiente y bien, nos daremos por

satisfechos. Comience, pues, Fedro con buena fortuna y haga su encomio de Eros.

»En esto estuvieron de acuerdo también todos los demás y pedían lo [178a] mismo que Sócrates. A decir verdad, de todo lo que cada uno dijo, ni Aristodemo se acordaba muy bien, ni, por mi parte, tampoco yo recuerdo todo lo que éste me refirió. No obstante, os diré las cosas más importantes y el discurso de cada uno de aquellos que me pareció digno de mención.

»En primer lugar, pues, como digo —me contó Aristodemo—, comenzó a hablar Fedro, haciendo ver, más o menos, que Eros era un gran dios y admirable entre los hombres y los dioses por muchas otras razones, pero fundamentalmente por su nacimiento.

—Pues ser con mucho el dios más antiguo —dijo— es digno de [b] honra y he aquí la prueba de esto: padres de Eros, en efecto, ni existen ni son mencionados por nadie, profano o poeta.²⁹ Así, Hesíodo afirma que en primer lugar existió el Caos:

y luego

la Tierra de amplio seno, sede siempre segura de todos, y Eros.³⁰

Y con Hesíodo está de acuerdo también Acusilao³¹ en que, después del Caos, nacieron estos dos, Tierra y Eros. Y Parménides, a propósito de su nacimiento, dice:

De todos los dioses concibió primero a Eros.³²

Así, pues, por muchas fuentes se reconoce que Eros es, con mucho, el [c] más antiguo. Y de la misma manera que es el más antiguo es causa para nosotros de los mayores bienes. Pues yo, al menos, no sabría decir qué bien para uno recién llegado a la juventud hay mayor que un buen amante y para un amante que un buen amado. Lo que, en efecto, debe guiar durante toda su vida a los hombres que tengan la intención de vivir noblemente, esto, ni el parentesco, ni los honores, ni la riqueza, ni ninguna otra cosa son capaces de infundirlo tan bien como el amor. ¿Y qué es esto que digo? La vergüenza ante las feas acciones y el deseo [d] de honor por lo que es noble, pues sin estas cualidades ni una ciudad ni una persona particular pueden llevar a cabo grandes y hermosas realizaciones. Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier [e] otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. Y esto mismo observamos también en el amado, a saber, que siente extraordinaria vergüenza ante sus amantes cuando se le ve en una acción fea. Así pues, si hubiera alguna posibilidad de que exista una ciudad o un ejército de amantes y amados,³³ no hay mejor modo de que administren su propia patria que absteniéndose de todo lo feo y emulándose unos a otros. Y si hombres como éstos combatieran uno al lado del otro, [179a] vencerían, aun siendo pocos, por así decirlo, a todo el mundo. Un hombre enamorado, en efecto, soportaría sin duda menos ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando lejos las armas, que si lo fuera por todos los demás, y antes de

eso preferiría mil veces morir. Y dejar atrás al amado o no ayudarle cuando esté en peligro... ninguno hay tan cobarde a quien el propio Eros no le inspire para el valor, de modo que sea igual al más valiente por naturaleza. Y es absolutamente [b] cierto que lo que Homero dijo, que un dios «inspira valor»³⁴ en algunos héroes, lo proporciona Eros a los enamorados como algo nacido de sí mismo.

»Por otra parte, a morir por otro están decididos únicamente los amantes, no sólo los hombres, sino también las mujeres. Y de esto también la hija de Pelias, Alcestris,³⁵ ofrece suficiente testimonio ante los griegos en favor de mi argumento, ya que fue la única que estuvo decidida a morir por su marido, a pesar de que éste tenía padre y madre, a los que aquélla superó tanto en afecto por amor, que les hizo aparecer como meros [c] extraños para su hijo y parientes sólo de nombre. Al obrar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que había realizado una acción tan hermosa, que, a pesar de que muchos han llevado a cabo muchas y hermosas acciones y el número de aquellos a quienes los dioses han concedido el privilegio de que su alma suba del Hades es realmente muy pequeño, sin embargo, hicieron subir la de aquélla admirados por su acción. ¡Así también los dioses honran por encima de todo el esfuerzo y el valor en el amor! En cambio, a Orfeo, el hijo de [d] Eagro, lo despidieron del Hades sin lograr nada, tras haberle mostrado un fantasma de su mujer, en cuya búsqueda había llegado, pero sin entregársela, ya que lo consideraban un pusilánime, como citaredo que era,³⁶ y no se atrevió a morir por amor como Alcestris, sino que se las arregló para entrar vivo en el Hades. Ésta es, pues, la razón por la que le impusieron un castigo e hicieron que su muerte fuera a manos de mujeres.³⁷ No así, por el contrario, fue lo que sucedió con Aquiles, el hijo de Tetis, a quien honraron y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados,³⁸ [e] porque, a pesar de saber³⁹ por su madre que moriría si mataba a Héctor y que, si no lo hacía, volvería a su casa y moriría viejo, tuvo la osadía de preferir, al socorrer y vengar a su amante Patroclo,⁴⁰ no sólo morir por su causa, sino también morir una vez muerto ya éste. De aquí que también [180a] los dioses, profundamente admirados, le honraran sobremanera, porque en tanta estima tuvo a su amante. Y Esquilo⁴¹ desbarra cuando afirma que Aquiles estaba enamorado de Patroclo, ya que Aquiles era más hermoso, no sólo que Patroclo, sino también que todos los héroes juntos,⁴² siendo todavía imberbe y, por consiguiente, mucho más joven, como dice Homero.⁴³ De todos modos, si bien, en realidad, los dioses valoran muchísimo esta virtud en el amor, sin embargo, la admiran, elogian y recompensan más cuando el amado ama al amante, que cuando [b] el amante al amado, pues un amante es cosa más divina que un amado, ya que está poseído por un dios.⁴⁴ Por esto también honraron más a Aquiles que a Alcestris y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados.

»En resumen, pues, yo, por mi parte, afirmo que Eros es, de entre los dioses, el más antiguo, el más venerable y el más eficaz para asistir a los hombres, vivos y muertos, en la adquisición de virtud y felicidad.

[c] »Tal fue, aproximadamente, el discurso que pronunció Fedro, según me dijo

Aristodemo. Y después de Fedro hubo algunos otros de los que Aristodemo no se acordaba muy bien, por lo que, pasándolos por alto, me contó el discurso de Pausanias, quien dijo lo siguiente:

—No me parece, Fedro, que se nos haya planteado bien la cuestión, a saber, que se haya hecho de forma tan simple la invitación a encomiar a Eros. Porque, efectivamente, si Eros fuera uno, estaría bien; pero, en realidad, no está bien, pues no es uno. Y al no ser uno es más correcto declarar de antemano a cuál se debe elogiar. Así, pues, intentaré [d] rectificar esto, señalando, en primer lugar, qué Eros hay que elogiar, para luego elogiarlo de una forma digna del dios. Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo.⁴⁵ En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio.⁴⁶ Bien es cierto que se debe elogiar a todos los [e] dioses, pero hay que intentar decir, naturalmente, lo que a cada uno le ha correspondido en suerte. Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar. Ninguna de estas cosas [181a] en sí misma es hermosa, sino que únicamente en la acción, según como se haga, resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea.⁴⁷ Del mismo modo, pues, no todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente.

»Por tanto, el Eros de Afrodita Pandemo es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Éste es el amor con el que aman los hombres [b] ordinarios. Tales personas aman, en primer lugar, no menos a las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes posible, con vistas sólo a conseguir su propósito, despreocupándose de si la manera de hacerlo es bella o no. De donde les acontece que realizan lo que se les presente al azar, tanto si es bueno como si es lo contrario. Pues tal amor proviene de la diosa que es mucho más joven que la otra y que participa en su nacimiento de hembra y varón.⁴⁸ El otro, en cambio, procede de [c] Urania, que, en primer lugar, no participa de hembra, sino únicamente de varón⁴⁹ —y es éste el amor de los mancebos—,⁵⁰ y, en segundo lugar, es más vieja y está libre de violencia. De aquí que los inspirados por este amor se dirijan precisamente a lo masculino, al amar lo que es más fuerte por naturaleza y posee más inteligencia.⁵¹ Incluso en la pederastia misma podría uno reconocer también a los auténticamente impulsados [d] por este amor, ya que no aman a los muchachos, sino cuando empiezan ya a tener alguna inteligencia, y este hecho se produce aproximadamente cuando empieza a crecer la barba. Los que empiezan a amar desde entonces están preparados, creo yo, para estar con el amado toda la vida y convivir juntos, pero sin engañarle, después de haberlo elegido cuando no tenía entendimiento por ser joven, y abandonarle desdeñosamente corriendo detrás de otro. Sería preciso,

incluso, que hubiera una ley que prohibiera enamorarse de los mancebos, para que no se gaste mucha [e] energía en algo incierto, ya que el fin de éstos no se sabe cuál será, tanto en lo que se refiere a maldad como a virtud, ya sea del alma o del cuerpo. Los hombres buenos, en verdad, se imponen a sí mismos esta ley voluntariamente, pero sería necesario también obligar a algo semejante a esos amantes vulgares, de la misma manera que les obligamos, en la medida de nuestras posibilidades, a no enamorarse de las mujeres [182a] libres. Éstos son, en efecto, los que han provocado el escándalo, hasta el punto de que algunos se atreven a decir que es vergonzoso conceder favores a los amantes. Y lo dicen apuntando a éstos, viendo su falta de tacto y de justicia, ya que, por supuesto, cualquier acción hecha con orden y según la ley no puede en justicia provocar reproche.

»Por lo demás, ciertamente, la legislación sobre el amor en las otras ciudades es fácil de entender, pues está definida de forma simple, [b] mientras que la de aquí⁵² y la de Lacedemonia es complicada. En efecto, en Élide y entre los beocios, y donde no son expertos en hablar, está establecido, simplemente, que es bello conceder favores a los amantes y nadie, ni joven ni viejo, podrá decir que ello es vergonzoso, para no tener dificultades, supongo, al intentar persuadir con la palabra a los jóvenes, pues son ineptos para hablar. Por el contrario, en muchas partes de Jonia y en otros muchos lugares, que viven sometidos al dominio de los bárbaros, se considera esto vergonzoso. Entre los bárbaros, en efecto, debido a las tiranías, no sólo es vergonzoso esto, sino también la filosofía y la afición a la gimnasia, ya que no le conviene, me supongo, a los [c] gobernantes que se engendren en los gobernados grandes sentimientos ni amistades y sociedades sólidas, lo que, particularmente, sobre todas las demás cosas, suele inspirar precisamente el amor. Y esto lo aprendieron por experiencia propia también los tiranos de aquí, pues el amor de Aristogitón y el afecto de Harmodio, que llegó a ser inquebrantable, destruyeron su poder.⁵³ De este modo, donde se ha establecido que es vergonzoso conceder favores a los amantes, ello se debe a la maldad de quienes lo han establecido, a la ambición de los gobernantes y a la [d] cobardía de los gobernados; en cambio, donde se ha considerado, simplemente, que es hermoso, se debe a la pereza mental de los legisladores. Pero aquí está legislado algo mucho más hermoso que todo esto y, como dije, no fácil de entender. Piénsese, en efecto, que se dice que es más hermoso amar a la vista que en secreto, y especialmente a los más nobles y mejores, aunque sean más feos que otros, y que, por otro lado, el estímulo al amante por parte de todos es extraordinario y no como si hiciera algo vergonzoso, al tiempo que considera hermoso si consigue su propósito y vergonzoso si no lo consigue. Y respecto al intentar hacer [e] una conquista, nuestra costumbre ha concedido al amante la oportunidad de ser elogiado por hacer actos extraños, que si alguien se atreviera a realizar con la intención y el deseo de llevar a cabo cualquier otra cosa que no sea ésta, cosecharía los más grandes reproches. Pues si uno por querer recibir dinero de alguien, desempeñar un cargo público [183a] u obtener alguna otra influencia, tuviera la intención de hacer las mismas cosas que hacen los amantes con sus amados cuando emplean súplicas y ruegos en sus peticiones, pronuncian juramentos, duermen en su puerta y están dispuestos a soportar

una esclavitud como ni siquiera soportaría ningún esclavo, sería obstaculizado para hacer semejante acción tanto por sus amigos como por sus enemigos, ya que los unos le echarían en cara las adulaciones y comportamientos impropios [b] de un hombre libre y los otros le amonestarían y se avergonzarían de sus actos. En cambio, en el enamorado que hace todo esto hay cierto encanto y le está permitido por la costumbre obrar sin reproche, en la idea de que lleva a término una acción muy hermosa. Y lo que es más extraordinario, según dice la mayoría, es que, incluso cuando jura, es el único que obtiene perdón de los dioses si infringe los juramentos, pues afirman que el juramento de amor no es válido.⁵⁴ De esta manera, los dioses y los hombres han concedido toda libertad al amante, como dice [c] la costumbre de aquí. En este sentido, pues, pudiera uno creer que se considera cosa muy hermosa en esta ciudad amar y hacerse amigo de los amantes. Pero, dado que los padres han puesto pedagogos al cuidado de los amados y no les permiten conversar con los amantes, cosa que se ha impuesto como un deber al pedagogo, y puesto que los jóvenes de su edad y sus compañeros les critican si ven que sucede algo semejante, mientras que a los que critican, a su vez, no se lo impiden las personas [d] de mayor edad ni les reprenden por no hablar con corrección, podría uno pensar, por el contrario, atendiendo a esto, que aquí se considera tal comportamiento sumamente escandaloso. Mas la situación es, creo yo, la siguiente: no es cosa simple, como se dijo al principio, y de por sí no es ni hermosa ni fea, sino hermosa si se hace con belleza y fea si se hace feamente. Por consiguiente, es obrar feamente el conceder favores a un hombre pérfido pérfidamente, mientras que es obrar bellamente el concederlos a un hombre bueno y de buena manera. Y es pérfido [e] aquel amante vulgar que se enamora más del cuerpo que del alma, pues ni siquiera es estable, al no estar enamorado tampoco de una cosa estable, ya que tan pronto como se marchita la flor del cuerpo del que estaba enamorado, «desaparece volando»,⁵⁵ tras violar muchas palabras y promesas. En cambio, el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable. Precisamente a éstos quiere nuestra costumbre someter a prueba bien y convenientemente, para así complacer a los unos y evitar a los otros. Ésta es, pues, la razón por la que ordena a [184a] los amantes perseguir y a los amados huir, organizando una competición y poniéndolos a prueba para determinar de cuál de los dos es el amante y de cuál el amado. Así, justo por esta causa se considera vergonzoso, en primer lugar, dejarse conquistar rápidamente, con el fin de que transcurra el tiempo, que parece poner a prueba perfectamente a la mayoría de las cosas; en segundo lugar, el ser conquistado por dinero y por poderes políticos, bien porque se asuste uno por malos tratos y no pueda resistir, bien porque se le ofrezcan favores en dinero o acciones políticas y no los desprecie. Pues nada de esto parece firme ni [b] estable, aparte de que tampoco nace de ello una noble amistad. Queda, pues, una sola vía, según nuestra costumbre, si el amado tiene la intención de complacer bellamente al amante. Nuestra norma es, efectivamente, que de la misma manera que, en el caso de los amantes, era posible ser esclavo del amado voluntariamente en cualquier clase de esclavitud, sin que constituyera adulación ni cosa criticable, así también queda otra única esclavitud voluntaria, no vituperable: la que

se [c] refiere a la virtud. Pues está establecido, ciertamente, entre nosotros que si alguno quiere servir a alguien, pensando que por medio de él va a ser mejor en algún saber o en cualquier otro aspecto de la virtud, ésta su voluntaria esclavitud no se considere, a su vez, vergonzosa ni adulación. Es preciso, por tanto, que estos dos principios, el relativo a la pederastia y el relativo al amor a la sabiduría y a cualquier otra forma de virtud, coincidan en uno solo, si se pretende que resulte hermoso el [d] que el amado conceda sus favores al amante. Pues cuando se juntan amante y amado, cada uno con su principio, el uno sirviendo en cualquier servicio que sea justo hacer al amado que le ha complacido, el otro colaborando, igualmente, en todo lo que sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, puesto que el uno puede contribuir en cuanto a inteligencia y virtud en general y el otro necesita hacer adquisiciones en cuanto a educación y saber en general, al coincidir justamente [e] entonces estos dos principios en lo mismo, sólo en éste caso, y en ningún otro, acontece que es hermoso que el amado conceda sus favores al amante. En estas condiciones, incluso el ser engañado no es nada vergonzoso, pero en todas las demás produce vergüenza, tanto para el que es engañado como para el que no lo es. Pues si uno, tras haber complacido a un amante por dinero en la idea de que era rico, fuera engañado y no lo recibiera, al descubrirse que el amante era pobre, la [185a] acción no sería menos vergonzosa, puesto que el que se comporta así parece poner de manifiesto su propia naturaleza, o sea, que por dinero haría cualquier servicio a cualquiera, y esto no es hermoso. Y por la misma razón, si alguien, pensando que ha hecho un favor a un hombre bueno y que él mismo iba a ser mejor por la amistad de su amante, fuera engañado, al ponerse de manifiesto que aquél era malo y no tenía [b] virtud, tal engaño, sin embargo, es hermoso, pues también éste parece haber mostrado por su parte que estaría dispuesto a todo con cualquiera por la virtud y por llegar a ser mejor, y esto, a su vez, es lo más hermoso de todo. Así, complacer en todo por obtener la virtud es, en efecto, absolutamente hermoso. Éste es el amor de la diosa celeste, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y para los individuos, porque obliga al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud. Todos los demás amores son [c] de la otra diosa, de la vulgar. Ésta es, Fedro —dijo— la mejor contribución que improvisadamente te ofrezco sobre Eros.

»Y habiendo hecho una pausa Pausanias⁵⁶ —pues así me enseñan los sabios a hablar con términos isofónicos—, me dijo Aristodemo que debía hablar Aristófanes, pero que al sobrevenirle casualmente un hipo, bien por exceso de comida o por alguna otra causa, y no poder [d] hablar, le dijo al médico Erixímaco, que estaba reclinado en el asiento de al lado:

—Erixímaco, justo es que me quites el hipo o hables por mí hasta que se me pase.

»Y Erixímaco le respondió:

—Pues haré las dos cosas. Hablaré, en efecto, en tu lugar y tú, cuando se te haya pasado, en el mío. Pero mientras hablo, posiblemente reteniendo la respiración mucho tiempo se te quiera pasar el hipo; en caso contrario, haz gárgaras con agua. Pero si es realmente [e] muy fuerte, toma algo con lo que puedas irritar la nariz y estornuda. Si haces esto una o dos veces, por muy fuerte que sea, se te pasará.

—No tardes, pues, en hablar, dijo Aristófanes. Yo voy a hacer lo que has dicho.⁵⁷

»Entonces, Erixímaco dijo:

—Bien, me parece que es necesario, ya que Pausanias no concluyó adecuadamente la argumentación que había iniciado tan bien, que yo deba intentar llevarla a término. Que Eros es doble, me parece, en [186a] efecto, que lo ha distinguido muy bien. Pero que no sólo existe en las almas de los hombres como impulso hacia los bellos, sino también en los demás objetos como inclinación hacia otras muchas cosas, tanto en los cuerpos de todos los seres vivos como en lo que nace sobre la tierra, y, por decirlo así, en todo lo que tiene existencia, me parece que lo tengo bien visto por la medicina, nuestro arte, en el sentido de que [b] es un dios grande y admirable y a todo extiende su influencia, tanto en las cosas humanas como en las divinas.⁵⁸ Y comenzaré a hablar partiendo de la medicina, para honrar así a mi arte. La naturaleza de los cuerpos posee, en efecto, este doble Eros. Pues el estado sano del cuerpo y el estado enfermo son cada uno, según opinión unánime, diferente y desigual, y lo que es desigual desea y ama cosas desiguales. En consecuencia, uno es el amor que reside en lo que está sano y otro el que reside en lo que está enfermo. Ahora bien, al igual que hace poco decía Pausanias que era hermoso complacer a los hombres buenos, [c] y vergonzoso a los inmorales, así también es hermoso y necesario favorecer en los cuerpos mismos a los elementos buenos y sanos de cada cuerpo, y éste es el objeto de lo que llamamos medicina, mientras que, por el contrario, es vergonzoso secundar los elementos malos y enfermos, y no hay que ser indulgente en esto, si se pretende ser un verdadero profesional. Pues la medicina es, para decirlo en una palabra, el conocimiento de las operaciones amorosas que hay en el cuerpo en cuanto a repleción y vacuidad⁵⁹ y el que distinga en ellas el amor [d] bello y el vergonzoso será el médico más experto. Y el que logre que se opere un cambio, de suerte que el paciente adquiera en lugar de un amor el otro y, en aquellos en los que no hay amor, pero es preciso que lo haya, sepa infundirlo y eliminar el otro cuando está dentro, será también un buen profesional. Debe, pues, ser capaz de hacer amigos entre sí a los elementos más enemigos existentes en el cuerpo y de que se amen unos a otros. Y son los elementos más enemigos los más contrarios: lo frío de lo caliente, lo amargo de lo dulce, lo seco de lo húmedo y todas las cosas análogas.⁶⁰ Sabiendo infundir amor y concordia [e] en ellas, nuestro antepasado Asclepio, como dicen los poetas, aquí presentes,⁶¹ y yo lo creo, fundó nuestro arte. La medicina, pues, como digo, está gobernada toda ella por este dios y, asimismo, también la gimnástica y la agricultura. Y que la música se encuentra en la misma situación que éstas, resulta evidente para todo el que ponga sólo un [187a] poco de atención, como posiblemente también quiere decir Heráclito, pues en sus palabras, al menos, no lo expresa bien. Dice, en efecto, que lo uno «siendo discordante en sí concuerda consigo mismo», «como la armonía del arco y de la lira».⁶² Mas es un gran absurdo decir que la armonía es discordante o que resulta de lo que todavía es discordante. Pero, quizá, lo que quería decir era que resulta de lo que anteriormente ha sido discordante, de lo agudo y de lo grave, que luego han concordado gracias al arte musical, puesto que, naturalmente, no podría [b] haber armonía de lo

agudo y de lo grave cuando todavía son discordantes. La armonía, ciertamente, es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo; pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice. Justamente como resulta también el ritmo de lo rápido y de lo lento, de cosas que en un principio han sido discordantes y después han concordado. Y el acuerdo en todos estos elementos lo pone aquí la música, de la misma [c] manera que antes lo ponía la medicina. Y la música es, a su vez, un conocimiento de las operaciones amorosas en relación con la armonía y el ritmo. Y si bien es cierto que en la constitución misma de la armonía y el ritmo no es nada difícil distinguir estas operaciones amorosas, ni el doble amor existe aquí por ninguna parte, sin embargo, cuando sea preciso, en relación con los hombres, usar el ritmo y la armonía, ya sea componiéndolos, lo que llaman precisamente composición melódica [d] ya sea utilizando correctamente melodías y metros ya compuestos, lo que se llama justamente educación,⁶³ entonces sí que es difícil y se precisa de un buen profesional. Una vez más, aparece, pues, la misma argumentación: que a los hombres ordenados y a los que aún no lo son, para que lleguen a serlo, hay que complacerles y preservar su amor. Y éste es el Eros hermoso, el celeste, el de la Musa Urania. En [e] cambio, el de Polimnia es el vulgar,⁶⁴ que debe aplicarse cautelosamente a quienes uno lo aplique, para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso, de la misma manera que en nuestra profesión es de mucha importancia hacer buen empleo de los apetitos relativos al arte culinario, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad. Así, pues, no sólo en la música, sino también en la medicina y en todas las demás materias, tanto humanas como divinas, hay que vigilar, en la medida en que sea factible, a uno y otro Eros, ya que los dos [188a] se encuentran en ellas. Pues hasta la composición de las estaciones del año está llena de estos dos, y cada vez que en sus relaciones mutuas los elementos que yo mencionaba hace un instante, a saber, lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, obtengan en suerte el Eros ordenado y reciban armonía y razonable mezcla, llegan cargados de prosperidad y salud para los hombres y demás animales y plantas, y no hacen ningún daño. Pero cuando en las estaciones del año prevalece el Eros desmesurado, destruye muchas cosas y causa un gran daño. Las plagas, [b] en efecto, suelen originarse de tales situaciones y, asimismo, otras muchas y variadas enfermedades entre los animales y las plantas. Pues las escarchas, los granizos y el tizón resultan de la mutua preponderancia y desorden de tales operaciones amorosas, cuyo conocimiento en relación con el movimiento de los astros y el cambio de las estaciones del año se llama astronomía.⁶⁵ Más aún: también todos los sacrificios y actos que regula la adivinación, esto es, la comunicación entre sí de los dioses y los hombres, no tienen ninguna otra finalidad que la [c] vigilancia y curación de Eros. Toda impiedad, efectivamente, suele originarse cuando alguien no complace al Eros ordenado y no le honra ni le venera en toda acción, sino al otro, tanto en relación con los padres, vivos o muertos, como en relación con los dioses. Está encomendado, precisamente, a la adivinación vigilar y sanar a los que tienen estos deseos, con lo que la adivinación es, a su vez, un artífice de la amistad entre los dioses y los hombres gracias a su conocimiento de [d] las operaciones amorosas entre los

hombres que conciernen a la ley divina y a la piedad.

»¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general! Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigos tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros. Quizás también yo haya pasado por alto muchas cosas en mi elogio de Eros, mas no voluntariamente, por cierto. Pero, si he omitido algo, es [e] labor tuya, Aristófanes, completarlo, o si tienes la intención de encomiar al dios de otra manera, hazlo, pues el hipo ya se te ha pasado.

»Entonces, Aristófanes —me dijo Aristodemo—, tomando a continuación [189a] la palabra, dijo:

—Efectivamente, se me ha pasado, pero no antes de que le aplicara el estornudo, de suerte que me pregunto con admiración si la parte ordenada de mi cuerpo desea semejantes ruidos y cosquilleos, como es el estornudo, por tanto cesó el hipo tan pronto como le apliqué el estornudo.

»A lo que respondió Erixímaco:

—Mi buen Aristófanes, mira qué haces. Bromeas cuando estás a punto de hablar y me obligas a convertirme en guardián de tu discurso para ver si dices algo risible, a pesar de que te es posible hablar en paz. [b]

»Y Aristófanes, echándose a reír, dijo:

—Dices bien, Erixímaco, y considérese que no he dicho lo que acabo de decir. Pero no me vigiles, porque lo que yo temo en relación con lo que voy a decir no es que diga cosas risibles —pues esto sería un beneficio y algo característico de mi musa—, sino cosas ridículas.⁶⁶

—Después de tirar la piedra —dijo Erixímaco—Aristófanes, crees que te vas a escapar. Mas presta atención y habla como si fueras a dar cuenta de lo que digas. No obstante, quizá, si me parece, te perdonaré.

[c] —Efectivamente, Erixímaco —dijo Aristófanes—, tengo la intención de hablar de manera muy distinta a como tú y Pausanias habéis hablado. Pues, a mi parecer, los hombres no se han percatado en absoluto del poder de Eros, puesto que si se hubiesen percatado le habrían levantado los mayores templos y altares y le harían los más grandes sacrificios, no como ahora, que no existe nada de esto relacionado con él,⁶⁷ siendo así que debería existir por encima de todo. Pues es el más filántropo de los dioses, al ser auxiliar de los hombres y médico de enfermedades [d] tales que, una vez curadas, habría la mayor felicidad para el género humano. Intentaré, pues, explicaros su poder y vosotros seréis los maestros de los demás. Pero, primero, es preciso que conozcáis la naturaleza humana y las modificaciones que ha sufrido, ya que nuestra antigua naturaleza no era la misma de ahora, sino diferente. En primer lugar, tres eran los sexos de las personas, no dos, como ahora, [e] masculino y femenino, sino que había, además, un tercero que participaba de estos dos, cuyo nombre sobrevive todavía, aunque él mismo ha desaparecido. El andrógino,⁶⁸ en efecto, era entonces una cosa sola en cuanto a forma y nombre, que participaba de uno y de otro, de lo masculino y de lo femenino, pero que

ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia. En segundo lugar, la forma de cada persona era totalmente redonda, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, el mismo número de pies que de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además [190a] cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho. Caminaba también recto como ahora, en cualquiera de las dos direcciones que quisiera; pero cada vez que se lanzaba a correr velozmente, al igual que ahora los acróbatas dan volteretas circulares haciendo girar las piernas hasta la posición vertical, se movía en círculo rápidamente apoyándose en sus miembros, que entonces eran ocho. Eran tres los sexos y de estas características, porque lo masculino era originariamente descendiente del sol, lo femenino, de la tierra y lo que participaba de ambos, de la luna, pues [b] también la luna participa de uno y de otro.⁶⁹ Precisamente eran circulares ellos mismos y su marcha, por ser similares a sus progenitores. Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses. Y lo que dice Homero de Esfialtes y de Oto se dice también de ellos:⁷⁰ que intentaron subir hasta el cielo para atacar a los dioses. Entonces, Zeus y los demás dioses deliberaban sobre qué debían hacer con ellos y no encontraban [c] solución. Porque, ni podían matarlos y exterminar su linaje, fulminándolos con el rayo como a los gigantes, pues entonces se les habrían esfumado también los honores y sacrificios que recibían de parte de los hombres, ni podían permitirles tampoco seguir siendo insolentes. Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: «Me parece que tengo el medio de cómo podrían seguir existiendo los hombres y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles. Ahora mismo —dijo— los cortaré en dos mitades a cada uno y de esta forma serán a [d] la vez más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos. Andarán rectos sobre dos piernas y si nos parece que todavía perduran en su insolencia y no quieren permanecer tranquilos, de nuevo —dijo— los cortaré en dos mitades, de modo que caminarán dando saltos sobre una sola pierna».⁷¹ Dicho esto, cortaba a cada individuo en dos mitades, como los que cortan las serbas y las ponen en conserva o [e] como los que cortan los huevos con crines.⁷² Y al que iba cortando ordenaba a Apolo⁷³ que volviera su rostro y la mitad de su cuello en dirección del corte, para que el hombre, al ver su propia división, se hiciera más moderado, ordenándole también curar lo demás. Entonces, Apolo volvía el rostro y, juntando la piel de todas partes en lo que ahora se llama vientre, como bolsas cerradas con cordel, la ataba haciendo un agujero en medio del vientre, lo que llaman precisamente ombligo. [191a] Alisó las otras arrugas en su mayoría y modeló también el pecho con un instrumento parecido al de los zapateros cuando alisan sobre la horma los pliegues de los cueros. Pero dejó unas pocas en torno al vientre mismo y al ombligo, para que fueran un recuerdo del antiguo estado. Así pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no [b] querer hacer nada

separados unos de otros. Y cada vez que moría una de las mitades y quedaba la otra, la que quedaba buscaba otra y se enlazaba con ella, ya se tropezara con la mitad de una mujer entera, lo que ahora precisamente llamamos mujer, ya con la de un hombre, y así seguían muriendo. Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada sus órganos genitales hacia la parte delantera, pues hasta entonces también éstos los tenían por fuera y engendraban y parían no los unos en los otros, sino en la tierra, como las cigarras.⁷⁴ De esta forma, pues, cambió hacia la parte frontal sus órganos genitales y [c] consiguió que mediante éstos tuviera lugar la generación en ellos mismos, a través de lo masculino en lo femenino, para que si en el abrazo se encontraba hombro con mujer, engendraran y siguiera existiendo la especie humana, pero, si se encontraba varón con varón, hubiera, al menos, satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se preocuparan de las demás cosas de la vida. Desde hace tanto tiempo, pues, es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza, que intenta hacer uno solo de dos y sanar la naturaleza humana. Por tanto, cada uno de nosotros es un [d] símbolo⁷⁵ de hombre, al haber quedado seccionado en dos de uno solo, como los lenguados. Por esta razón, precisamente, cada uno está buscando siempre su propio símbolo. En consecuencia, cuantos hombres son sección de aquel ser de sexo común que entonces se llamaba andrógino son aficionados a las mujeres, y pertenece también a este género la mayoría de los adúlteros; y proceden también de él cuantas mujeres, a su vez, son aficionadas a los hombres y adúlteras. Pero cuantas mujeres son sección de mujer, no prestan mucha atención a los hombres, [e] sino que están más inclinadas a las mujeres, y de este género proceden también las lesbianas.⁷⁶ Cuantos, por el contrario, son sección de varón, persiguen a los varones y mientras son jóvenes, al ser rodajas de varón, aman a los hombres y se alegran de acostarse y abrazarse; éstos son los mejores de entre los jóvenes y adolescentes, ya que son los más viriles por naturaleza. Algunos dicen que son unos desvergonzados, pero se [192a] equivocan. Pues no hacen esto por desvergüenza, sino por audacia, hombría y masculinidad, abrazando lo que es similar a ellos. Y una gran prueba de esto es que, llegados al término de su formación, los de tal naturaleza son los únicos que resultan valientes en los asuntos políticos. Y cuando son ya unos hombres, aman a los mancebos y no prestan [b] atención por inclinación natural a los casamientos ni a la procreación de hijos, sino que son obligados por la ley, pues les basta vivir solteros todo el tiempo en mutua compañía. Por consiguiente, el que es de tal clase resulta, ciertamente, un amante de mancebos y un amigo del amante, ya que siempre se apega a lo que le está emparentado. Pero cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos tanto el pederasta como cualquier otro, quedan entonces maravillosamente impresionados [c] por afecto, afinidad y amor, sin querer, por así decirlo, separarse unos de otros ni siquiera por un momento. Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera el contacto de las relaciones sexuales y que, precisamente por esto, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tan gran empeño. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que

no puede expresar, si bien adivina [d] lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente. Y si mientras están acostados juntos se presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: «¿Qué es, realmente, lo que queréis, hombres, conseguir uno del otro?», y si al verlos perplejos volviera a preguntarles: «¿Acaso lo que deseáis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de modo que ni de noche ni de día os separéis el uno del otro? Si realmente deseáis esto, quiero fundiros [e] y soldaros en uno solo, de suerte que siendo dos lleguéis a ser uno, y mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común y, cuando muráis, también allí en el Hades seáis uno en lugar de dos, muertos ambos a la vez. Mirad, pues, si deseáis esto y estaréis contentos si lo conseguís». Al oír estas palabras, sabemos que ninguno se negaría ni daría a entender que desea otra cosa, sino que simplemente creería haber escuchado lo que, en realidad, anhelaba desde hacía tiempo: llegar a ser uno solo de dos, juntándose y fundiéndose con el amado. Pues la razón de esto es que nuestra antigua naturaleza era como se ha descrito y nosotros estábamos íntegros. Amor es, en consecuencia, el nombre para el deseo y persecución de esta integridad. Antes, como digo, éramos [193a] uno, pero ahora, por nuestra iniquidad, hemos sido separados por la divinidad, como los arcadios por los lacedemonios.⁷⁷ Existe, pues, el temor de que, si no somos mesurados respecto a los dioses, podamos ser partidos de nuevo en dos y andemos por ahí como los que están esculpidos en relieve en las estelas, serrados en dos por la nariz, convertidos en téseras. Ésta es la razón, precisamente, por la que todo hombre debe exhortar a otros a ser piadoso con los dioses en todo, para evitar lo uno y conseguir lo otro, siendo Eros nuestro guía y caudillo. Que nadie obre [b] en su contra —y obra en su contra el que se enemista con los dioses—, pues si somos sus amigos y estamos reconciliados con el dios, descubriremos y nos encontraremos con nuestros propios amados, lo que ahora consiguen sólo unos pocos. Y que no me interrumpa Erixímaco para burlarse de mi discurso diciendo que aludo a Pausanias y a Agatón, pues tal vez también ellos pertenezcan realmente a esta clase y sean ambos varones por naturaleza. Yo me estoy refiriendo a todos, hombres [c] y mujeres, cuando digo que nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza. Y si esto es lo mejor, necesariamente también será lo mejor lo que, en las actuales circunstancias, se acerque más a esto, a saber, encontrar un amado que por naturaleza responda a nuestras aspiraciones. Por consiguiente, si celebramos al dios causante de esto, celebraríamos con toda justicia a Eros, que en el momento actual nos procura los mayores beneficios por llevarnos a lo que nos es afín y nos proporciona para el futuro [d] las mayores esperanzas de que, si mostramos piedad con los dioses, nos hará dichosos y plenamente felices, tras restablecernos en nuestra antigua naturaleza y curarnos.

»Éste, Erixímaco, es —dijo— mi discurso sobre Eros, distinto, por cierto, al tuyo. No lo ridiculices, como te pedí, para que oigamos también qué va a decir cada uno de los restantes o, más bien, cada uno [e] de los otros dos, pues quedan Agatón y Sócrates.

—Pues bien, te obedeceré —me dijo Aristodemo que respondió Erixímaco—, pues también a mí me ha gustado oír tu discurso. Y si no supiera que Sócrates y Agatón son

formidables en las cosas del amor, mucho me temería que vayan a estar faltos de palabras, por lo mucho y variado que ya se ha dicho. En este caso, sin embargo, tengo plena confianza.

—Tú mismo, Erixímaco —dijo entonces Sócrates—, has competido, [194a] en efecto, muy bien, pero si estuvieras donde estoy yo ahora, o mejor, tal vez, donde esté cuando Agatón haya dicho también su bello discurso, tendrías en verdad mucho miedo y estarías en la mayor desesperación, como estoy yo ahora.

—Pretendes hechizarme,⁷⁸ Sócrates —dijo Agatón— para que me desconcierte, haciéndome creer que domina a la audiencia una gran expectación ante la idea de que voy a pronunciar un bello discurso.

—Sería realmente desmemoriado, Agatón —respondió Sócrates—, [b] si después de haber visto tu hombría y elevado espíritu al subir al escenario con los actores y mirar de frente a tanto público sin turbarte lo más mínimo en el momento de presentar tu propia obra, creyese ahora que tú ibas a quedar desconcertado por causa de nosotros, que sólo somos unos cuantos hombres.

—¿Y qué, Sócrates? —dijo Agatón—. ¿Realmente me consideras tan saturado de teatro como para ignorar también que, para el que tenga un poco de sentido, unos pocos inteligentes son más de temer que muchos estúpidos?

—En verdad no haría bien, Agatón —dijo Sócrates—, si tuviera [c] sobre ti una rústica opinión. Pues sé muy bien que si te encontraras con unos pocos que consideraras sabios, te preocuparías más de ellos que de la masa. Pero tal vez nosotros no seamos de esos inteligentes, pues estuvimos también allí y éramos parte de la masa. No obstante, si te encontraras con otros realmente sabios, quizás te avergonzarías ante ellos, si fueras consciente de hacer algo que tal vez fuera vergonzoso. ¿O qué te parece?

—Que tienes razón —dijo.

—¿Y no te avergonzarías tú ante la masa, si creyeras hacer algo vergonzoso?

»Entonces, Fedro —me contó Aristodemo— les interrumpió y dijo:

[d] —Querido Agatón, si respondes a Sócrates, ya no le importará nada de qué manera se realice cualquiera de nuestros proyectos actuales, con tal que tenga sólo a uno con quien pueda dialogar, especialmente si es bello. A mí, es verdad, me gusta oír dialogar a Sócrates, pero no tengo más remedio que preocuparme del encomio a Eros y exigir un discurso de cada uno de vosotros. Por consiguiente, después de que uno y otro hayan hecho su contribución al dios, entonces ya dialoguen.

[e] —Dices bien, Fedro —respondió Agatón—; ya nada me impide hablar, pues con Sócrates podré dialogar, también, después, en otras muchas ocasiones.

»Yo quiero, en primer lugar, indicar cómo debo hacer la exposición y luego pronunciar el discurso mismo. En efecto, me parece que todos los que han hablado antes no han encomiado al dios, sino que han felicitado a los hombres por los bienes que él les causa. Pero ninguno ha dicho cuál es la naturaleza misma de quien les ha hecho estos regalos. La única manera correcta, sin embargo, de cualquier cosa [195a] es explicar palabra por palabra cuál es la naturaleza de la persona sobre la que se habla y de qué clase de efectos es, realmente, responsable. De esta modo, pues, es justo que nosotros

también elogiemos a Eros, primero a él mismo, cuál es su naturaleza, y después sus dones. Afirmando, por tanto, que, si bien es cierto que todos los dioses son felices, Eros, si es lícito decirlo sin incurrir en castigos divinos, es el más feliz de ellos por ser el más hermoso y el mejor. Y es el más hermoso por ser de la naturaleza siguiente. En primer lugar, Fedro, es el más joven de los dioses. Y una gran prueba en favor de lo que digo nos la [b] ofrece él mismo cuando huye apresuradamente de la vejez, que obviamente es rápida o, al menos, avanza sobre nosotros más rápidamente de lo que debiera. A ésta, en efecto, Eros la odia por naturaleza y no se le aproxima ni de lejos. Antes bien, siempre está en compañía de los jóvenes y es joven, pues mucha razón tiene aquel antiguo dicho de que lo semejante se acerca siempre a lo semejante.⁷⁹ Y yo, que estoy de acuerdo con Fedro en otras muchas cosas, no estoy de acuerdo, sin embargo, en que Eros es más antiguo que Crono y Jápeto,⁸⁰ sino que sostengo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre joven, y que aquellos antiguos hechos en relación con los [c] dioses de que hablan Hesíodo y Parménides⁸¹ se han originado bajo el imperio de la Necesidad y no de Eros, suponiendo que aquéllos dijeran la verdad. Pues no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras muchas violencias, si Eros hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que Eros es el soberano de los dioses. Es, pues, joven, pero además de joven es delicado. Y está necesitado de un poeta como fue Homero para describir la [d] delicadeza de este dios. Homero, efectivamente, afirma que Ate es una diosa delicada —al menos que sus pies son delicados— cuando dice:

sus pies ciertamente son delicados, pues al suelo
no los acerca, sino que anda sobre las cabezas de los hombres.⁸²

Hermosa, en efecto, en mi opinión, es la prueba que utiliza para poner de manifiesto la delicadeza de la diosa: que no anda sobre lo duro, sino sobre lo blando. Pues bien, también nosotros utilizaremos esta misma prueba en relación con Eros para mostrar que es delicado. Pues [e] no anda sobre la tierra ni sobre cráneos, cosas que no son precisamente muy blandas, sino que anda y habita entre las cosas más blandas que existen, ya que ha establecido su morada en los caracteres y almas de los dioses y de los hombres. Y, por otra parte, no lo hace en todas las almas indiscriminadamente, sino que si se tropieza con una que tiene un temperamento duro, se marcha, mientras que si lo tiene suave, se queda. En consecuencia, al estar continuamente en contacto, no sólo con sus pies, sino con todo su ser, con las más blandas de entre las cosas más blandas, ha de ser necesariamente el más delicado. Por tanto, es el [196a] más joven y el más delicado, pero además es flexible de forma, ya que, si fuera rígido, no sería capaz de envolver por todos lados ni de pasar inadvertido en su primera entrada y salida de cada alma. Una gran prueba de su figura bien proporcionada y flexible es su elegancia, cualidad que precisamente, según el testimonio de todos, posee Eros en grado sumo, pues entre la deformidad y Eros hay siempre mutuo antagonismo. La belleza de su tez la pone de manifiesto esa estancia entre flores del dios,⁸³ pues en lo que está sin flor o marchito,

tanto si se trata del cuerpo como del alma o de cualquier otra cosa, no se asienta Eros, pero donde haya un lugar bien florido y bien perfumado, ahí se posa y [b] permanece.

»Sobre la belleza del dios, pues, sea suficiente lo dicho, aunque todavía quedan por decir otras muchas cosas. Hay que hablar a continuación sobre la virtud de Eros, y lo más importante aquí es que Eros ni comete injusticia contra dios u hombre alguno, ni es objeto de injusticia por parte de ningún dios ni de ningún hombre. Pues ni padece de violencia, si padece de algo, ya que la violencia no toca a Eros, ni cuando hace algo, lo hace con violencia, puesto que todo el mundo sirve de buena gana a Eros en todo, y lo que uno acuerde con otro de buen grado [c] dicen «las leyes reinas de la ciudad»⁸⁴ que es justo. Pero, además de la justicia, participa también de la mayor templanza. Se reconoce, en efecto, que la templanza es el dominio de los placeres y deseos, y que ningún placer es superior a Eros. Y si son inferiores serán vencidos por Eros y los dominará, de suerte que Eros, al dominar los placeres y deseos, será extraordinariamente templado. Y en lo que se refiere a valentía, a Eros «ni siquiera Ares puede resistir»,⁸⁵ pues no es Ares quien domina a Eros, sino Eros a Ares —el amor por Afrodita, según se dice.⁸⁶ [d] Ahora bien, el que domina es superior al dominado y si domina al más valiente de los demás, será necesariamente el más valiente de todos. Así pues, se ha hablado sobre la justicia, la templanza y la valentía del dios; falta hablar sobre su sabiduría, pues, en la medida de lo posible, se ha de intentar no omitir nada. En primer lugar, para honrar también yo a mi arte, como Erixímaco al suyo, es el dios poeta tan hábil que incluso hace poeta a otro. En efecto, todo aquel a quien toque [e] Eros se convierte en poeta, «aunque antes fuera extraño a las musas».⁸⁷ De esto, precisamente, conviene que nos sirvamos como testimonio, de que Eros es, en general, un buen poeta en toda clase de creación artística. Pues lo que uno no tiene o no conoce, ni puede dárselo ni enseñárselo [197a] a otro. Por otra parte, respecto a la procreación de todos los seres vivos, ¿quién negará que es por habilidad de Eros por la que nacen y crecen todos los seres? Finalmente, en lo que se refiere a la maestría en las artes, ¿acaso no sabemos que aquel a quien enseñe este dios resulta famoso e ilustre, mientras que a quien Eros no toque permanece oscuro? El arte de disparar el arco, la medicina y la adivinación los [b] descubrió Apolo guiado por el deseo y el amor, de suerte que también él puede considerarse un discípulo de Eros, como lo son las Musas en la música, Hefesto en la forja, Atenea en el arte de tejer y Zeus en el de gobernar a dioses y hombres. Ésta es la razón precisamente por la cual también las actividades de los dioses se organizaron cuando Eros nació entre ellos —evidentemente, el de la belleza, pues sobre la fealdad no se asienta Eros—. Pero antes, como dije al principio, sucedieron entre los dioses muchas cosas terribles, según se dice, debido al reinado de la Necesidad, mas tan pronto como nació este dios, en virtud del amor a las cosas bellas, se han originado bienes de todas clases para dioses y hombres.

»De esta manera, Fedro, me parece que Eros, siendo él mismo, en [c] primer lugar, el más hermoso y el mejor, es causa luego para los demás de otras cosas semejantes. Y se me ocurre también expresaros algo en verso, diciendo que es éste el que produce

la paz entre los hombres, la calma tranquila en alta mar,
el reposo de los vientos y el sueño en las inquietudes.⁸⁸

Él es quien nos vacía de extrañamiento y nos llena de intimidad, el [d] que hace que se celebren en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en las fiestas, en los coros y en los sacrificios resulta nuestro guía; nos otorga mansedumbre y nos quita aspereza; dispuesto a dar cordialidad, nunca a dar hostilidad; es propicio y amable; contemplado por los sabios, admirado por los dioses; codiciado por los que no lo poseen, digna adquisición de los que lo poseen mucho; padre de la molicie, de la delicadeza, de la voluptuosidad, de las gracias, del deseo y de la nostalgia; cuidadoso de los buenos, despreocupado de los malos; en la fatiga, en el miedo, en la nostalgia, en la palabra es el mejor piloto, defensor, camarada y salvador; gloria de todos, dioses y hombres; el más hermoso y mejor guía, al que debe seguir en su cortejo [e] todo hombre, cantando bellamente en su honor y participando en la oda que Eros entona y con la que encanta la mente de todos los dioses y de todos los hombres.⁸⁹

»Que este discurso mío, Fedro —dijo— quede dedicado como ofrenda al dios, discurso que, en la medida de mis posibilidades, participa tanto de diversión como de mesurada seriedad.⁹⁰

»Al terminar de hablar Agatón, me dijo Aristodemo que todos los [198a] presentes aplaudieron estruendosamente, ya que el joven había hablado en términos dignos de sí mismo y del dios. Entonces Sócrates, con la mirada puesta en Erixímaco, dijo:

—¿Te sigue pareciendo, oh hijo de Acúmeno, que mi temor de antes era injustificado, o no crees, más bien, que he hablado como un profeta cuando decía hace un momento que Agatón hablaría admirablemente y que yo me iba a encontrar en una situación difícil?

—Una de las dos cosas, que Agatón hablaría bien —dijo Erixímaco—, creo, en efecto, que la has dicho proféticamente. Pero que tú ibas a estar en una situación difícil, no lo creo.

—¿Y cómo, feliz Erixímaco, no voy a estarlo —dijo Sócrates—, no [b] sólo yo, sino cualquier otro, que tenga la intención de hablar después de pronunciado un discurso tan espléndido y variado? Bien es cierto que los otros aspectos no han sido igualmente admirables, pero por la belleza de las palabras y expresiones finales, ¿quién no quedaría impresionado al oírlas? Reflexionando yo, efectivamente, que por mi parte no iba a ser capaz de decir algo ni siquiera aproximado a la belleza de estas palabras, casi me echo a correr y me escapo por vergüenza, si hubiera tenido a dónde ir. Su discurso, ciertamente, me recordaba a [c] Gorgias, de modo que he experimentado exactamente lo que cuenta Homero:⁹¹ temí que Agatón, al término de su discurso, lanzara contra el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y me convirtiera en piedra por la imposibilidad de hablar. Y entonces precisamente comprendí que había hecho el ridículo cuando me comprometí con vosotros a hacer, llegado mi turno, un encomio a Eros en vuestra compañía y afirmé⁹² que era un experto en las cosas de amor, sin saber de hecho nada [d] del asunto, o sea, cómo se debe hacer un encomio cualquiera. Llevado por mi ingenuidad, creía, en

efecto, que se debía decir la verdad sobre cada aspecto del objeto encomiado y que esto debía constituir la base, pero que luego deberíamos seleccionar de estos mismos aspectos las cosas más hermosas y presentarlas de la manera más atractiva posible. Ciertamente me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, como si supiera la verdad de cómo hacer cualquier elogio. Pero, según parece, no era éste el método correcto de elogiar cualquier cosa, sino que, [e] más bien, consiste en atribuir al objeto elogiado el mayor número posible de cualidades y las más bellas, sean o no así realmente; y si eran falsas, no importaba nada. Pues lo que antes se nos propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros diera la impresión de hacer un encomio a Eros, no que éste fuera realmente encomiado. Por esto, precisamente, supongo, removéis todo tipo de palabras y se las atribuí a Eros, y afirmáis que es de tal naturaleza y causante de tantos bienes, para que parezca el más hermoso y el mejor posible, evidentemente ante los que no le conocen, no, por supuesto, ante los instruidos, con lo que el [199a] elogio resulta hermoso y solemne. Pero yo no conocía en verdad este modo de hacer un elogio y sin conocerlo os prometí hacerlo también yo cuando llegara mi turno. «La lengua lo prometió, pero no el corazón.»⁹³ ¡Que se vaya, pues, a paseo el encomio! Yo ya no voy a hacer un encomio de esta forma, pues no podría. Pero, con todo, estoy [b] dispuesto, si queréis, a decir la verdad a mi manera, sin competir con vuestros discursos, para no exponerme a ser objeto de risa. Mira, pues, Fedro, si hay necesidad todavía de un discurso de esta clase y queréis oír expresamente la verdad sobre Eros, pero con las palabras y los giros que se me puedan ocurrir sobre la marcha.

»Entonces, Fedro y los demás —me contó Aristodemo— le exhortaron a hablar como él mismo pensaba que debía expresarse.

—Pues bien, Fedro —dijo Sócrates—, déjame preguntar todavía a Agatón unas cuantas cosas, para que, una vez que haya obtenido su conformidad en algunos puntos, pueda ya hablar.

—Bien, te dejo —respondió Fedro—. Pregunta, pues. [c]

»Después de esto —me dijo Aristodemo—, comenzó Sócrates más o menos así:

—En verdad, querido Agatón, me pareció que has introducido bien tu discurso cuando decías que había que exponer primero cuál era la naturaleza de Eros mismo y luego sus obras. Este principio me gusta mucho. Ea, pues, ya que a propósito de Eros me explicaste, por lo demás, espléndida y formidablemente, cómo era, dime también lo siguiente: ¿es acaso Eros de tal naturaleza que debe ser amor de algo o de nada? Y no [d] pregunto si es amor de una madre o de un padre —pues sería ridícula la pregunta de si Eros es amor de madre o de padre—, sino como si acerca de la palabra misma «padre» preguntara: ¿es el padre padre de alguien o no? Sin duda me dirías, si quisieras responderme correctamente, que el padre es padre de un hijo o de una hija. ¿O no?

—Claro que sí —dijo Agatón.

—¿Y no ocurre lo mismo con la palabra «madre»?

También en esto estuvo de acuerdo.

—Pues bien —dijo Sócrates— respóndeme todavía un poco más, para que entiendas mejor lo que quiero. Si te preguntara: ¿y qué?, [e] ¿un hermano, en tanto que

hermano, es hermano de alguien o no?

Agatón respondió que lo era.

—¿Y no lo es de un hermano o de una hermana?

Agatón asintió.

—Intenta, entonces —prosiguió Sócrates—, decir lo mismo acerca del amor. ¿Es Eros amor de algo o de nada?

—Por supuesto que lo es de algo.

—Pues bien —dijo Sócrates—, guárdate esto en tu mente y acuérdate [200a] de qué cosa es el amor. Pero ahora respóndeme sólo a esto: ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?

—Naturalmente —dijo.

—¿Y desea y ama lo que desea y ama cuando lo posee, o cuando no lo posee?

—Probablemente —dijo Agatón— cuando no lo posee.

—Considera, pues —continuó Sócrates—, si en lugar de probablemente no es necesario que sea así, esto es, lo que desea desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello. A mí, en [b] efecto, me parece extraordinario, Agatón, que necesariamente sea así. ¿Y a ti cómo te parece?

—También a mí me lo parece —dijo Agatón.

—Dices bien. Pues, ¿desearía alguien ser alto, si es alto, o fuerte, si es fuerte?

—Imposible, según lo que hemos acordado.

—Porque, naturalmente, el que ya lo es no podría estar falto de esas cualidades.

—Tienes razón.

—Pues si —continuó Sócrates— el que es fuerte, quisiera ser fuerte, el que es rápido, ser rápido, el que está sano, estar sano... —tal vez, en efecto, alguno podría pensar, a propósito de estas cualidades y de todas las similares a éstas, que quienes son así y las poseen [c] desean también aquello que poseen; y lo digo precisamente para que no nos engañemos—. Estas personas, Agatón, si te fijas bien, necesariamente poseen en el momento actual cada una de las cualidades que poseen, quieran o no. ¿Y quién desearía precisamente tener lo que ya tiene? Mas cuando alguien nos diga: «Yo, que estoy sano, quisiera también estar sano, y siendo rico quiero también [d] ser rico, y deseo lo mismo que poseo», le diríamos: «Tú, hombre, que ya tienes riqueza, salud y fuerza, lo que quieres realmente es tener esto también en el futuro, pues en el momento actual, al menos, quieras o no, ya lo posees. Examina, pues, si cuando dices ‘deseo lo que tengo’ no quieres decir en realidad otra cosa que ‘quiero tener también en el futuro lo que en la actualidad tengo’». ¿Acaso no estaría de acuerdo?

»Agatón —según me contó Aristodemo— afirmó que lo estaría. Entonces Sócrates dijo:

—¿Y amar aquello que aún no está a disposición de uno ni se posee no es precisamente esto, es decir, que uno tenga también en el futuro la conservación y mantenimiento de estas cualidades?

[e] —Sin duda —dijo Agatón.

—Por tanto, también éste y cualquier otro que sienta deseo, desea lo que no tiene a

su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y de lo que está falto. ¿No son éstas, más o menos, las cosas de las que hay deseo y amor?

—Por supuesto —dijo Agatón.

—Ea, pues —prosiguió Sócrates—, recapitulemos los puntos en los que hemos llegado a un acuerdo. ¿No es verdad que Eros es, en primer lugar, amor de algo y, luego, amor de lo que tiene realmente necesidad?

—Sí —dijo. [201a]

—Siendo esto así, acuérdate ahora de qué cosas dijiste en tu discurso que era objeto Eros. O, si quieres, yo mismo te las recordaré. Creo, en efecto, que dijiste más o menos así, que entre los dioses se organizaron las actividades por amor de lo bello, pues de lo feo no había amor. ¿No lo dijiste más o menos así?

—Así lo dije, en efecto —afirmó Agatón.

—Y lo dices con toda razón, compañero —dijo Sócrates—. Y si esto es así, ¿no es verdad que Eros sería amor de la belleza y no de la fealdad?

Agatón estuvo de acuerdo en esto.

—Pero ¿no se ha acordado que ama aquello de lo que está falto y no posee?

—Sí —dijo. [b]

—Luego Eros no posee belleza y está falto de ella.

—Necesariamente —afirmó.

—¿Y qué? Lo que está falto de belleza y no la posee en absoluto, ¿dices tú que es bello?

—No, por supuesto.

—¿Reconoces entonces todavía que Eros es bello, si esto es así?

—Me parece, Sócrates —dijo Agatón—, que no sabía nada de lo que antes dije.

—Y, sin embargo —continuó Sócrates—, hablaste bien, Agatón. [c] Pero respóndeme todavía un poco más. Las cosas buenas, ¿no te parecen que son también bellas?

—A mí, al menos, me lo parece.

—Entonces, si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas.

—Yo, Sócrates —dijo Agatón—, no podría contradecirte. Por consiguiente, que sea así como dices.

—En absoluto —replicó Sócrates—; es a la verdad, querido Agatón, a la que no puedes contradecir, ya que a Sócrates no es nada difícil.

»Pero voy a dejarte por ahora y os contaré el discurso sobre Eros [d] que oí un día de labios de una mujer de Mantis, Diotima, que era sabia en éstas y otras muchas cosas. Así, por ejemplo, en cierta ocasión consiguió para los atenienses, al haber hecho un sacrificio por la peste, un aplazamiento de diez años de la epidemia.⁹⁴ Ella fue, precisamente, la que me enseñó también las cosas del amor. Intentaré, pues, exponeros, yo mismo por mi cuenta, en la medida en que pueda y partiendo de lo acordado entre Agatón y yo, el discurso que pronunció aquella mujer. En consecuencia, es preciso, Agatón, como tú explicaste, describir [e] primero a Eros mismo, quién es y cuál es su

naturaleza, y exponer después sus obras. Me parece, por consiguiente, que lo más fácil es hacer la exposición como en aquella ocasión procedió la extranjera cuando iba interrogándome. Pues poco más o menos también yo le decía lo mismo que Agatón ahora a mí: que Eros era un gran dios y que lo era de las cosas bellas. Pero ella me refutaba con los mismos argumentos que yo a él: que, según mis propias palabras, no era ni bello ni bueno.

—¿Cómo dices, Diotima? —le dije yo—. Entonces, ¿Eros es feo y malo?

—Habla mejor —dijo ella—. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?

[202a] —Exactamente.

—¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?

—¿Qué es ello?

—¿No sabes —dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.

—Tienes razón —dije yo.

[b] —No pretendas, por tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto a Eros, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio entre estos dos —dijo.

—Sin embargo —dije yo—, se reconoce por todos que es un gran dios.

—¿Te refieres —dijo ella— a todos los que no saben o también a los que saben?

—Absolutamente a todos, por supuesto.

»Entonces ella, sonriendo, me dijo:

—¿Y cómo podrían estar de acuerdo, Sócrates, en que es un gran [c] dios aquellos que afirman que ni siquiera es un dios?

—¿Quiénes son éstos? —dije yo.

—Uno eres tú —dijo— y otra yo.

—¿Cómo explicas eso? —le repliqué yo.

—Fácilmente —dijo ella—. Dime, ¿no afirmas que todos los dioses son felices y bellos? ¿O te atreverías a afirmar que algunos de entre los dioses no es bello y feliz?

—¡Por Zeus!, yo no —dije.

—¿Y no llamas felices, precisamente, a los que poseen las cosas buenas y bellas?

—Efectivamente.

»Pero en relación con Eros —al menos— has reconocido que, por [d] carecer de cosas buenas y bellas, desea precisamente eso mismo de que está falto.

—Lo he reconocido, en efecto.

—Entonces, ¿cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?

—De ninguna manera, según parece.

—¿Ves, pues —dijo ella—, que tampoco tú consideras dios a Eros?

—¿Qué puede ser, entonces, Eros? —dijo yo—. ¿Un mortal?

—En absoluto.

—¿Pues qué entonces?

—Como en los ejemplos anteriores —dijo—, algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal.

—¿Y qué es ello, Diotima?

—Un gran demon,⁹⁵ Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal. [e]

—¿Y qué poder tiene? —dijo yo.

—Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo.⁹⁶ A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad [203a] no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto como si están despiertos como si están durmiendo.⁹⁷ Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que aquel que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros.

—¿Y quiénes son su padre y su madre? —dijo yo.

[b] »Es más largo —dijo— de contar, pero, con todo, te lo diré.⁹⁸ Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros, estaba también Poros, el hijo de Metis. Después que terminaron de comer, vino a mendigar Penía,⁹⁹ como era de esperar en una ocasión festiva, y estaba cerca de la puerta. Mientras, Poros, embriagado de néctar —pues aún no había vino—, entró en el jardín de Zeus y, entorpecido por la embriaguez, se durmió. Entonces Penía, maquinando, impulsada por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta a su lado y concibió a Eros. Por esta razón, precisamente, es [c] Eros también acompañante y escudero de Afrodita, al ser engendrado en la fiesta del nacimiento de la diosa y al ser, a la vez, por naturaleza un amante de lo bello, dado que también Afrodita es bella. Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie [d] en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago,

hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, cuando está en la abundancia, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza [e] de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia. Pues la cosa es como sigue: ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro [204a] lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto precisamente es la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar.

—¿Quiénes son, Diotima, entonces —dije yo— los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

[b] —Hasta para un niño es ya evidente —dijo— que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros¹⁰⁰. La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente. Ésta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon. Pero, en cuanto a lo que tú pensaste que era Eros, no hay nada sorprendente en [c] ello. Tú creíste, según me parece deducirlo de lo que dices, que Eros era lo amado y no lo que ama. Por esta razón, me imagino, te parecía Eros totalmente bello, pues lo que es susceptible de ser amado es también lo verdaderamente bello, delicado, perfecto y digno de ser tenido por dichoso, mientras que lo que ama tiene un carácter diferente, tal como yo lo describí.

—Sea así, extranjera —dije yo entonces—, pues hablas bien. Pero siendo Eros de tal naturaleza, ¿qué función tiene para los hombres?

—Esto, Sócrates —dijo—, es precisamente lo que voy a intentar [d] enseñarte a continuación. Eros, efectivamente, es como he dicho y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas, como tú afirmas. Mas si alguien nos preguntara: «¿En qué sentido, Sócrates y Diotima, es Eros amor de las cosas bellas?». O así, más claramente: el que ama las cosas bellas desea, ¿qué desea?

—Que lleguen a ser tuyas —dije yo.

—Pero esta respuesta —dijo— exige aún la siguiente pregunta: ¿qué será de aquel que haga tuyas las cosas bellas?

»Entonces le dije que todavía no podía responder de repente a esa pregunta.

[e] —Bien —dijo ella—. Imagínate que alguien, haciendo un cambio y empleando la palabra «bueno» en lugar de «bello», te preguntara: «Veamos, Sócrates, el que ama las cosas buenas desea, ¿qué desea?».

—Que lleguen a ser tuyas —dije.

—¿Y qué será de aquel que haga tuya las cosas buenas?

—Esto ya —dije yo— puedo contestarlo más fácilmente: que será feliz.

[205a] —Por la posesión —dijo— de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin.

—Tienes razón —dije yo.

—Ahora bien, esa voluntad y ese deseo, ¿crees que es común a todos los hombres y que todos quieren poseer siempre lo que es bueno? ¿O cómo piensas tú?

—Así —dije yo—, que es común a todos.

—¿Por qué entonces, Sócrates —dijo—, no decimos que todos aman, si realmente todos aman lo mismo y siempre, sino que decimos que unos aman y otros no? [b]

—También a mí me asombra eso —dije.

—Pues no te asombres —dijo—, ya que, de hecho, hemos separado una especie particular de amor y, dándole el nombre del todo, la denominamos amor, mientras que para las otras especies usamos otros nombres.

—¿Como por ejemplo? —dije yo.

—Lo siguiente. Tú sabes que la idea de «creación» (*poiēsis*) es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar cualquier cosa [c] del no ser al ser es creación, de suerte que también los trabajos realizados en todas las artes son creaciones y los artífices de éstas son todos creadores (*poiētai*).

—Tienes razón.

—Pero también sabes —continuó ella— que no se llaman creadores, sino que tienen otros nombres y que del conjunto entero de creación se ha separado una parte, la concerniente a la música y al verso, y se la denomina con el nombre del todo. Únicamente a esto se llama, en efecto, «poesía», y «poetas» a los que poseen esta porción de creación.¹⁰¹

—Tienes razón —dije yo.

—Pues bien, así ocurre también con el amor. En general, todo deseo [d] de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, «el grandísimo y engañoso amor».¹⁰² Pero unos se dedican a él de muchas y diversas maneras, ya sea en los negocios, en la afición a la gimnasia o en el amor a la sabiduría, y no se dice ni que están enamorados ni se les llama amantes, mientras que los que se dirigen a él y se afanan según una sola especie reciben el nombre del todo, amor, y de ellos se dice que están enamorados y se les llama amantes.¹⁰³

—Parece que dices la verdad —dije yo.

—Y se cuenta, ciertamente, una leyenda¹⁰⁴ —siguió ella—, según la cual los que busquen la mitad de sí mismos son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya [e] que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, [206a] en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.¹⁰⁵ ¿O a ti te parece que

aman otra cosa?

—A mí no, ¡por Zeus!

—Entonces —dijo ella—, ¿se puede decir así simplemente que los hombres aman el bien?

—Sí —dije.

—¿Y qué? ¿No hay que añadir —dijo— que aman también poseer el bien?

—Hay que añadirlo.

—¿Y no sólo —siguió ella— poseerlo, sino también poseerlo siempre?

[b] —También eso hay que añadirlo.

—Entonces —dijo—, el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien.¹⁰⁶

—Es exacto —dije yo— lo que dices.

—Pues bien —dijo ella—, puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial? ¿Puedes decirla?

—Si pudiera —dije yo—, no estaría admirándote, Diotima, por tu sabiduría ni hubiera venido una y otra vez a ti para aprender precisamente estas cosas.

—Pues yo te lo diré —dijo ella—. Esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma.

—Lo que realmente quieres decir —dije yo— necesita adivinación, pues no lo entiendo.

—Pues te lo diré más claramente —dijo ella—. Impulso creador, [c] Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino sólo en lo bello. La unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal. Pero es imposible que este proceso llegue a producirse en lo que es incompatible, e incompatible es lo feo con todo lo divino, mientras que lo bello es, en cambio, compatible. Así, pues, la Belleza es la Moira [d] y la Ilitía del nacimiento.¹⁰⁷ Por esta razón, cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se vuelve propicio y se derrama contento, procrea y engendra; pero cuando se acerca a lo feo, ceñudo y afligido se contrae en sí mismo, se aparta, se encoge y no engendra, sino que retiene el fruto de su fecundidad y lo soporta penosamente. De ahí, precisamente, que al que está fecundado y ya abultado le sobrevenga el fuerte arrebató por lo bello, porque libera al que lo posee de los grandes dolores del parto. Pues el amor, Sócrates —dijo—, no [e] es amor de lo bello, como tú crees.

—¿Pues qué es entonces?

—Amor de la generación y procreación en lo bello.

—Sea así —dije yo.

—Por supuesto que es así —dijo—. Ahora bien, ¿por qué precisamente de la generación? Porque la generación es algo eterno e inmortal en la medida en que pueda existir en algo mortal. Y es necesario, según lo acordado, desear la inmortalidad junto con

el bien, si realmente el [207a] amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien. Así, pues, según se desprende de este razonamiento, necesariamente el amor es también amor de la inmortalidad.

»Todo esto, en efecto, me enseñaba siempre que hablaba conmigo sobre cosas del amor. Pero una vez me preguntó:

—¿Qué crees tú, Sócrates, que es la causa de ese amor y de ese deseo? ¿O no te das cuenta de en qué terrible estado se encuentran todos los animales, los terrestres y los alados, cuando desean engendrar, cómo todos ellos están enfermos y amorosamente dispuestos, en primer [b] lugar en relación con su mutua unión y luego en relación con el cuidado de la prole, cómo por ella están prestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, sino también a morir, cómo ellos mismos están consumidos por el hambre para alimentarla y así hacen todo lo demás? Si bien —dijo— podría pensarse que los hombres hacen esto por reflexión, respecto a los animales, sin embargo, [c] ¿cuál podría ser la causa de semejantes disposiciones amorosas? ¿Puedes decírmela?

»Y una vez más, yo le decía que no sabía.

—¿Y piensas —dijo ella— llegar a ser algún día experto en las cosas del amor, si no entiendes esto?

—Pues por eso precisamente, Diotima, como te dije antes, he venido a ti, consciente de que necesito maestros. Dime, por tanto, la causa de esto y de todo lo demás relacionado con las cosas del amor.

—Pues bien, —dijo—, si crees que el amor es por naturaleza amor [d] de lo que repetidamente hemos convenido, no te extrañes, ya que en este caso, y por la misma razón que en el anterior, la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal. Pero sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación, porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo. Pues incluso en el tiempo en que se dice que vive cada una de las criaturas vivientes y que es la misma, como se dice, por ejemplo, que es el mismo un hombre desde su niñez hasta que se hace viejo, sin embargo, aunque se dice que es el mismo, ese individuo nunca tiene en sí las mismas cosas, sino que continuamente se renueva y pierde otros elementos, en su pelo, en su carne, en [e] sus huesos, en su sangre y en todo su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma: los hábitos, caracteres, opiniones, deseos, placeres, tristezas, temores, ninguna de estas cosas jamás permanece la misma en cada individuo, sino que unas nacen y otras mueren. Pero mucho más extraño todavía que esto es que también los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nunca somos los [208a] mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular. Pues lo que se llama practicar existe porque el conocimiento sale de nosotros, ya que el olvido es la salida de un conocimiento, mientras que la práctica, por el contrario, al implantar un nuevo recuerdo en lugar del que se marcha, mantiene el conocimiento, hasta el punto de que parece que es el mismo. De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya

envejecido deja en su lugar otra cosa nueva semejante [b] a lo que era. Por este procedimiento, Sócrates —dijo—, lo mortal participa de inmortalidad, tanto el cuerpo como todo lo demás; lo inmortal, en cambio, participa de otra manera. No te extrañes, pues, si todo ser estima por naturaleza a su propio vástago, pues por causa de inmortalidad, ese celo y ese amor acompaña a todo ser.¹⁰⁸

»Cuando hube escuchado este discurso, lleno de admiración dije:

—Bien, sapientísima Diotima, ¿es esto así en verdad?

»Y ella, como los auténticos sofistas, me contestó:

—Por supuesto, Sócrates, ya que, si quieres reparar en el amor de [c] los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad, a menos que medites en relación con lo que yo he dicho, considerando en qué terrible estado se encuentran por el amor de llegar a ser famosos «y dejar para siempre una fama inmortal».¹⁰⁹ Por esto, aún más que por sus hijos, están dispuestos a arrostrar todos los [d] peligros, a gastar su dinero, a soportar cualquier tipo de fatiga y a dar su vida. Pues, ¿crees tú —dijo— que Alcestris hubiera muerto por Admeto o que Aquiles habría seguido en su muerte a Patroclo o que vuestro Codro¹¹⁰ se hubiera adelantado a morir por el reinado de sus hijos, si no hubiese creído que iba a quedar de ellos el recuerdo inmortal que ahora tenemos por su virtud? Ni mucho menos —dijo—, sino que más bien, creo yo, por inmortal virtud y por tal ilustre renombre todos hacen todo, y cuanto mejores sean, tanto más, pues aman lo que es inmortal. [e] En consecuencia, los que son fecundos —dijo— según el cuerpo se dirigen preferentemente a las mujeres y de esta manera son amantes, procurándose mediante la procreación de hijos inmortalidad, recuerdo [209a] y felicidad, según creen, para todo tiempo futuro. En cambio, los que son fecundos según el alma... pues hay, en efecto —dijo—, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma concebir y dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y el más bello es, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y familias, cuyo nombre es medida y justicia. [b] Ahora bien, cuando uno de éstos se siente desde joven fecundo en el alma, siendo de naturaleza divina, y, llegada la edad, desea ya procrear y engendrar, entonces busca también él, creo yo, en su entorno la belleza en la que pueda engendrar, pues en lo feo nunca engendrará. Así, pues, en razón de su fecundidad, se apega a los cuerpos bellos más que a los feos, y si se tropieza con un alma bella, noble y bien dotada por naturaleza, entonces muestra un gran interés por el conjunto; ante esta persona tiene al punto abundancia de razonamientos sobre la virtud, sobre cómo debe ser el hombre bueno y lo que debe practicar, e intenta [c] educarlo. En efecto, al estar en contacto, creo yo, con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales. Y todo el mundo

preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos, cuando echa una mirada a Homero, a Hesíodo y demás buenos [d] poetas, y siente envidia porque han dejado de sí descendientes tales que les procuran inmortal fama y recuerdo por ser inmortales ellos mismos; o si quieres —dijo—, los hijos que dejó Licurgo en Lacedemonia, salvadores de Lacedemonia y, por así decir, de la Hélade entera.¹¹¹ Honrado es también entre vosotros Solón,¹¹² por haber dado origen a vuestras leyes, y otros muchos hombres lo son en otras muchas partes, tanto entre los griegos como entre los bárbaros, por haber puesto de manifiesto muchas y hermosas obras y haber engendrado toda clase de virtud. [e] En su honor se han establecido ya también muchos templos y cultos¹¹³ por tales hijos, mientras que por hijos mortales todavía no se han establecido para nadie.

»Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte.¹¹⁴ Por consiguiente, yo misma te los [210a] diré —afirmó— y no escatimaré ningún esfuerzo; intenta seguirme, si puedes. Es preciso,¹¹⁵ en efecto —dijo— que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego, debe [b] comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necedad no considerar una y la misma la belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebató por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante. A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, [c] séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante. Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando [d] ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello¹¹⁶ y contemplándolo, engendre muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría, hasta que fortalecido entonces [e] y crecido descubra una única ciencia cual es la ciencia de una belleza como la siguiente. Intenta ahora —dijo— prestarme la máxima atención posible. En efecto,¹¹⁷ quien hasta aquí haya sido instruido en las cosas del amor, tras haber contemplado las cosas bellas en ordenada y correcta sucesión, descubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que

precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores: que, en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un [211a] aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a otra, ni aquí bello y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas [b] bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de [c] aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.¹¹⁸ En este período de la vida, querido Sócrates —dijo la [d] extranjera de Mantinea—, más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí. Si alguna vez llegas a verla, te parecerá que no es comparable ni con el oro ni con los vestidos ni con los jóvenes y adolescentes bellos, ante cuya presencia ahora te quedas extasiado y estás dispuesto, tanto tú como otros muchos, con tal de poder ver al amado y estar siempre con él, a no comer ni beber, si fuera posible, sino únicamente a contemplarlo y estar en su compañía. ¿Qué debemos imaginar, pues —dijo—, si le fuera posible a alguno [e] ver la belleza en sí, pura, limpia, sin mezcla y no infectada de carnes humanas, ni de colores ni, en suma, de otras muchas fruslerías mortales, y pudiera contemplar la divina belleza en sí, específicamente única? [212a] ¿Acaso crees —dijo— que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla y vive en su compañía? ¿O no crees —dijo— que sólo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?

[b] »Esto, Fedro, y demás amigos, dijo Diotima y yo quedé convencido; y convencido intento también persuadir a los demás de que para adquirir esta posesión difícilmente podría uno tomar un colaborador de la naturaleza humana mejor que Eros. Precisamente, por eso, yo afirmo que todo hombre debe honrar a Eros, y no sólo yo mismo honro las cosas del amor y las practico sobremanera, sino que también las

recomiendo a los demás y ahora y siempre elogio el poder y la valentía [c] de Eros, en la medida en que soy capaz. Considera, pues, Fedro, este discurso, si quieres, como un encomio dicho en honor de Eros o, si prefieres, dale el nombre que te guste y como te guste.

»Cuando Sócrates hubo dicho esto, me contó Aristodemo que los demás le elogiaron, pero que Aristófanes intentó decir algo, puesto que Sócrates al hablar le había mencionado a propósito de su discurso.¹¹⁹ Mas de pronto la puerta del patio fue golpeada y se produjo un gran ruido como de participantes en una fiesta, y se oyó el sonido de una flautista. Entonces Agatón dijo:

—Esclavos, id a ver y si es alguno de nuestros conocidos, hacédle [d] pasar; pero si no, decid que no estamos bebiendo, sino que estamos durmiendo ya.

No mucho después se oyó en el patio la voz de Alcibíades, fuertemente borracho, preguntando a grandes gritos dónde estaba Agatón y pidiendo que le llevaran junto a él. Le condujeron entonces hasta ellos, así como a la flautista que le sostenía y a algunos otros de sus acompañantes, pero él se detuvo en la puerta, coronado con una tupida corona [e] de hiedra y violetas y con muchas cintas sobre la cabeza, y dijo:

—Salud, caballeros. ¿Acogéis como compañero de bebida a un hombre que está totalmente borracho, o debemos marcharnos tan pronto como hayamos coronado a Agatón, que es a lo que hemos venido? Ayer, en efecto —dijo— no me fue posible venir, pero ahora vengo con estas cintas sobre la cabeza, para de mi cabeza coronar la cabeza del hombre más sabio y más bello, si se me permite hablar así. ¿Os burláis de mí porque estoy borracho? Pues, aunque os riáis, yo sé bien que digo [213a] la verdad. Pero decidme en seguida: ¿entro en los términos acordados, o no?, ¿beberéis conmigo, o no?

Todos lo aclamaron y lo invitaron a entrar y tomar asiento. Entonces Agatón lo llamó y él entró conducido por sus acompañantes, y desatándose al mismo tiempo las cintas para coronar a Agatón, al tenerlas delante de los ojos, no vio a Sócrates y se sentó junto a Agatón, en medio de éste y Sócrates, que le hizo sitio en cuanto lo vio. Una vez [b] sentado, abrazó a Agatón y lo coronó.

—Esclavos —dijo entonces Agatón—, descalzad a Alcibíades, para que se acomode aquí como tercero.

—De acuerdo —dijo Alcibíades—, pero ¿quién es ese tercer compañero de bebida que está aquí con nosotros?

Y, a la vez que se volvía, vio a Sócrates, y al verlo se sobresaltó y dijo:

—¡Heracles! ¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí? Te has acomodado aquí acechándome de nuevo, según tu costumbre de aparecer de repente [c] donde yo menos pensaba que ibas a estar. ¿A qué has venido ahora? ¿Por qué te has colocado precisamente aquí? Pues no estás junto a Aristófanes ni junto a ningún otro que sea divertido y quiera serlo, sino que te las has arreglado para ponerte al lado del más bello de los que están aquí dentro.

—Agatón —dijo entonces Sócrates—, mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré [d] de él, ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y

envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura y de su pasión por el amante.

—En absoluto —dijo Alcibíades—, no hay reconciliación entre tú y yo. Pero ya me vengaré de ti por esto en otra ocasión. Ahora, Agatón [e] —dijo—, dame algunas de esas cintas para coronar también ésta su admirable cabeza y para que no me reproche que te coroné a ti y que, en cambio, a él, que vence a todo el mundo en discursos, no sólo anteayer como tú, sino siempre, no le coroné.

Al mismo tiempo tomó algunas cintas, coronó a Sócrates y se acomodó. Y cuando se hubo reclinado dijo:

—Bien, señores. En verdad me parece que estáis sobrios, y esto no se os puede permitir, sino que hay que beber, pues así lo hemos acordado. Por consiguiente, me elijo a mí mismo como presidente de la bebida, hasta que vosotros bebáis lo suficiente. Que me traigan, pues, Agatón, una copa grande, si hay alguna. O más bien, no hace ninguna falta. Trae, esclavo, aquella vasija de refrescar el vino —dijo, señalando una que contenía más de ocho cótilas.¹²⁰

[214a] Una vez llena, se la bebió de un trago, primero, él y, luego, ordenó llenarla para Sócrates, a la vez que decía:

—Ante Sócrates, señores, este truco no me sirve de nada, pues beberá cuanto se le pida y nunca se embriagará.

En cuanto hubo escanciado el esclavo, Sócrates se puso a beber. Entonces, Erixímaco dijo:

—¿Cómo lo hacemos, Alcibíades? ¿Así, sin decir ni cantar nada [b] ante la copa, sino que vamos a beber simplemente como los sedientos?

—Erixímaco —dijo Alcibíades—, excelente hijo del mejor y más prudente padre, salud.

—También para ti —dijo Erixímaco—, pero ¿qué vamos a hacer?

—Lo que tú ordenes, pues hay que obedecerte:

porque un médico equivale a muchos otros hombres.¹²¹

Manda, pues, lo que quieras.

—Escucha, entonces —dijo Erixímaco—. Antes de que tú entraras habíamos decidido que cada uno debía pronunciar por turno, de izquierda a derecha, un discurso sobre Eros lo más bello que pudiera [c] y hacer su encomio. Todos los demás hemos hablado ya. Pero puesto que tú no has hablado y ya has bebido, es justo que hables y, una vez que hayas hablado, ordenes a Sócrates lo que quieras, y éste al de la derecha y así los demás.

—Dices bien, Erixímaco —dijo Alcibíades—, pero comparar el discurso de un hombre bebido con los discursos de hombres serenos no sería equitativo. Además, bienaventurado amigo, ¿te convence Sócrates en algo de lo que acaba de decir? ¿No sabes que es todo lo contrario [d] de lo que decía? Efectivamente, si yo elogio en su

presencia a algún otro, dios u hombre, que no sea él, no apartará de mí sus manos.

—¿No hablarás mejor? —dijo Sócrates.

—¡Por Poseidón! —exclamó Alcibíades—, no digas nada en contra, que yo no elogiaría a ningún otro estando tú presente.

—Pues bien, hazlo así —dijo Erixímaco—, si quieres. Elogia a Sócrates.

—¿Qué dices? —dijo Alcibíades. ¿Te parece bien, Erixímaco, que debo hacerlo? ¿Debo atacar a este hombre y vengarme delante de [e] todos vosotros?

»¡Eh, tú! —dijo Sócrates—, ¿qué tienes en la mente? ¿Elogiarme para ponerme en ridículo?, ¿o qué vas a hacer?

—Diré la verdad. Mira si me lo permites.

—Por supuesto —dijo Sócrates—, tratándose de la verdad, te permito y te invito a decirla.

—La diré inmediatamente —dijo Alcibíades—. Pero tú haz lo siguiente: si digo algo que no es verdad, interrúmpeme, si quieres, y di que estoy mintiendo, pues no falsearé nada, al menos voluntariamente. [215a] Mas no te asombres si cuento mis recuerdos de manera confusa, ya que no es nada fácil para un hombre en este estado enumerar con facilidad y en orden tus rarezas.

»A Sócrates, señores, yo intentaré elogiarlo de la siguiente manera: por medio de imágenes.¹²² Quizás él creará que es para provocar la risa, pero la imagen tendrá por objeto la verdad, no la burla. Pues en mi opinión es lo más parecido a esos silenos¹²³ existentes en los talleres de [b] escultura, que fabrican los artesanos con siringas o flautas en la mano y que, cuando se abren en dos mitades, aparecen con estatuas de dioses en su interior. Y afirmo, además, que se parece al sátiro Marsias.¹²⁴ Así, pues, que eres semejante a éstos, al menos en la forma, Sócrates, ni tú mismo podrás discutirlo, pero que también te pareces en lo demás, escúchalo a continuación. Eres un lujurioso.¹²⁵ ¿O no? Si no estás de acuerdo, presentaré testigos. Pero ¿que no eres flautista? Por supuesto, y mucho más extraordinario que Marsias. Éste, en efecto, encantaba a los hombres mediante instrumentos con el poder de su boca y aún hoy [c] encanta al que interprete con la flauta sus melodías —pues las que interpretaba Olimpo¹²⁶ digo que son de Marsias, su maestro—. En todo caso, sus melodías, ya las interprete un buen flautista o una flautista mediocre, son las únicas que hacen que uno quede poseso y revelan, por ser divinas, quiénes necesitan de los dioses y de los ritos de iniciación. Mas tú te diferencias de él sólo en que sin instrumentos, con tus meras palabras, haces lo mismo. De hecho, cuando nosotros oímos a algún otro, aunque sea muy buen orador, pronunciar otros discursos, a [d] ninguno nos importa, por así decir, nada. Pero cuando se te oye a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque sea muy torpe el que las pronuncie, ya se trate de mujer, hombre o joven quien las escucha, quedamos pasmados y posesos. Yo, al menos, señores, si no fuera porque iba a parecer que estoy totalmente borracho, os diría bajo juramento qué impresiones me han causado personalmente sus palabras y todavía ahora me causan. Efectivamente, cuando le escucho, mi corazón palpita mucho más que

el de los poseídos por la música de los coribantes,¹²⁷ las lágrimas se me caen por culpa de sus palabras y veo que también a [e] otros muchos les acontece lo mismo. En cambio, al oír a Pericles¹²⁸ y a otros buenos oradores, si bien pensaba que hablaban elocuentemente, no me ocurría, sin embargo, nada semejante, ni se alborotaba mi alma, ni se irritaba en la idea de que vivía como esclavo, mientras que por culpa de este Marsias, aquí presente, muchas veces me he encontrado, precisamente, en un estado tal que me parecía que no valía la pena vivir [216a] en las condiciones en que estoy. Y esto, Sócrates, no dirás que no es verdad. Incluso todavía ahora soy plenamente consciente de que si quisiera prestarle oído no resistiría, sino que me pasaría lo mismo, pues me obliga a reconocer que, a pesar de estar falto de muchas cosas, aún me descuido de mí mismo y me ocupo de los asuntos de los atenienses. A la fuerza, pues, me tapo los oídos y salgo huyendo de él como de las sirenas,¹²⁹ para no envejecer sentado aquí a su lado. Sólo ante él de entre [b] todos los hombres he sentido lo que no se creería que hay en mí: el avergonzarme ante alguien. Yo me avergüenzo únicamente ante él, pues sé perfectamente que, si bien no puedo negarle que no se debe hacer lo que ordena, sin embargo, cuando me aparto de su lado, me dejo vencer por el honor que me dispensa la multitud. Por consiguiente, me escapo de él y huyo, y cada vez que le veo me avergüenzo de lo [c] que he reconocido. Y muchas veces vería con agrado que ya no viviera entre los hombres, pero si esto sucediera, bien sé que me dolería mucho más, de modo que no sé cómo tratar con este hombre.

»Tal es, pues, lo que yo y otros muchos hemos experimentado por las melodías de flauta de este sátiro. Pero oídmeme todavía cuán semejante es en otros aspectos a aquellos con quienes le comparé y qué extraordinario poder tiene, pues tened por cierto que ninguno de vosotros le conoce. [d] Pero yo os lo describiré, puesto que he empezado. Veis, en efecto, que Sócrates está en disposición amorosa con los jóvenes bellos, que siempre está en torno de ellos y queda extasiado, y que, por otra parte, ignora todo y nada sabe, al menos por su apariencia. ¿No es esto propio de sileno? Totalmente, pues de ello está revestido por fuera, como un sileno esculpido, mas por dentro, una vez abierto, ¿de cuántas templanzas, compañeros de bebida, creéis que está lleno? Sabed que no le importa nada si alguien es bello, sino que lo desprecia como ninguno podría imaginar, [e] ni si es rico, ni si tiene algún otro privilegio de los celebrados por la multitud. Por el contrario, considera que todas estas posesiones no valen nada y que nosotros no somos nada, os lo aseguro. Pasa toda su vida ironizando¹³⁰ y bromeando con la gente; mas cuando se pone serio y se abre, no sé si alguno ha visto las imágenes de su interior. Yo, sin embargo, las he visto ya una vez y me parecieron que eran tan divinas y doradas, tan extremadamente bellas y admirables, que tenía que hacer sin más lo que [217a] Sócrates mandara. Y creyendo que estaba seriamente interesado por mi belleza pensé que era un encuentro feliz y que mi buena suerte era extraordinaria, en la idea de que me era posible, si complacía a Sócrates, oír todo cuanto él sabía. ¡Cuán tremendamente orgulloso, en efecto, estaba yo de mi belleza! Reflexionando, pues, sobre esto, aunque hasta entonces no solía estar solo con él sin acompañante, en esta ocasión,

sin [b] embargo, lo despedí y me quedé solo en su compañía. Preciso es ante vosotros decir toda la verdad;¹³¹ así, pues, prestad atención y, si miento, Sócrates, refútame. Me quedé, en efecto, señores, a solas con él y creí que al punto iba a decirme las cosas que en la soledad un amante diría a su amado; y estaba contento. Pero no sucedió absolutamente nada de esto, sino que, tras dialogar conmigo como solía y pasar el día en mi compañía, se fue y me dejó. A continuación le invité a hacer gimnasia conmigo, y hacía gimnasia con él en la idea de que así iba a conseguir algo.¹³² Hizo gimnasia, en efecto, y luchó conmigo muchas veces sin que nadie [c] estuviera presente. ¿Y qué debo decir? Pues que no logré nada. Puesto que de esta manera no alcanzaba en absoluto mi objetivo, me pareció que había que atacar a este hombre por la fuerza y no desistir, una vez que había puesto manos a la obra, sino que debía saber definitivamente cuál era la situación. Le invito, pues, a cenar conmigo, simplemente como un amante que tiende una trampa a su amado. Ni siquiera esto me lo aceptó al punto, pero de todos modos, con el tiempo se dejó persuadir. Cuando vino por primera vez, nada más cenar quería marcharse [d] y yo, por vergüenza, le dejé ir en esta ocasión. Pero volví a tenderle la misma trampa y, después de cenar, mantuve la conversación hasta entrada la noche, y cuando quiso marcharse, alegando que era tarde, le forcé a quedarse. Se echó, pues, a descansar en el lecho contiguo al mío, en el que precisamente había cenado, y ningún otro dormía en la habitación salvo nosotros. Hasta esta parte de mi relato, en efecto, la cosa podría estar bien y contarse ante cualquiera, pero lo que sigue no me lo [e] oiríais decir si, en primer lugar, según el dicho, el vino, sin niños y con niños,¹³³ no fuera veraz y, en segundo lugar, porque me parece injusto no manifestar una muy brillante acción de Sócrates, cuando uno se ha embarcado a hacer su elogio. Además, también a mí me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora, pues dicen que el que ha experimentado esto alguna vez no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que han sido mordidos también, en la idea de que sólo ellos comprenderán y perdonarán, si se atrevió a hacer y decir cualquier cosa bajo los efectos del dolor. Yo, pues, mordido por algo más doloroso y en [218a] la parte más dolorosa de las que uno podría ser mordido —pues es en el corazón, en el alma, o como haya que llamarlo, donde he sido herido y mordido por los discursos filosóficos, que se agarran más cruelmente que una víbora cuando se apoderan de un alma joven no mal dotada por naturaleza y la obligan a hacer y decir cualquier cosa— y viendo, por otra parte, a los Fedros, Agatones, Erixímacos, Pausanias, Aristodemos [b] y Aristófanes —¿y qué necesidad hay de mencionar al propio Sócrates y a todos los demás?; pues todos habéis participado de la locura y el frenesí del filósofo— ...por eso precisamente todos me vais a escuchar, ya que me perdonaréis por lo que entonces hice y por lo que ahora digo. En cambio, los criados y cualquier otro que sea profano y vulgar, poned ante vuestras orejas puertas muy grandes.¹³⁴

[c] »Pues bien, señores, cuando se hubo apagado la lámpara y los esclavos estaban fuera, me pareció que no debía andarme por las ramas ante él, sino decirle libremente lo que pensaba. Entonces le sacudí y le dije:

—Sócrates, ¿estás durmiendo?

—En absoluto —dijo él.

—¿Sabes lo que he decidido?

—¿Qué exactamente? —dijo.

—Creo —dije yo— que tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis [d] amigos. Para mí, en efecto, nada es más importante que el que yo llegue a ser lo mejor posible y creo que en esto ninguno puede serme colaborador más eficaz que tú. En consecuencia, yo me avergonzaría mucho más ante los sensatos por no complacer a un hombre tal, que ante la multitud de insensatos por haberlo hecho.

»Cuando Sócrates oyó esto, muy irónicamente, según su estilo tan característico y usual, dijo:

—Querido Alcibíades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el [e] cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes de estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho te propones intercambiar «oro por bronce». ¹³⁵ Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que no soy nada. La vista del entendimiento, ten por cierto, empieza [219a] a ver agudamente cuando la de los ojos comienza ¹³⁶ a perder su fuerza, y tú todavía estás lejos de eso.

»Y yo, al oírle, dije:

—En lo que a mí se refiere, éstos son mis sentimientos y no se ha dicho nada de distinta manera a como pienso. Siendo ello así, delibera tú mismo lo que consideres mejor para ti y para mí.

—En esto, ciertamente, tienes razón —dijo—. En el futuro, pues, deliberaremos y haremos lo que a los dos nos parezca lo mejor en éstas [b] y en las otras cosas.

»Después de oír y decir esto y tras haber disparado, por así decir, mis dardos, yo pensé, en efecto, que lo había herido. Me levanté, pues, sin dejarle decir ya nada, lo envolví con mi manto —pues era invierno—, me eché debajo del viejo capote de ese viejo hombre, aquí presente, y ciñendo con mis brazos a este ser verdaderamente divino y maravilloso estuve así tendido toda la noche. En esto tampoco, Sócrates, dirás [c] que miento. Pero, a pesar de hacer yo todo eso, él salió completamente victorioso, me despreció, se burló de mi belleza y me afrentó; y eso que en este tema, al menos, creía yo que era algo, ¡oh jueces! —pues jueces sois de la arrogancia de Sócrates—. Así, pues, sabed bien, por los dioses y por las diosas, que me levanté después de haber dormido con Sócrates [d] no de otra manera que si me hubiera acostado con mi padre o mi hermano mayor.

»Después de esto, ¿qué sentimientos creéis que tenía yo, pensando, por un lado, que había sido despreciado, y admirando, por otro, la naturaleza de este hombre, su

templanza y su valentía, ya que en prudencia y firmeza había tropezado con un hombre tal como yo no hubiera pensado que iba a encontrar jamás? De modo que ni tenía por qué irritarme y privarme de su compañía, ni encontraba la manera de cómo podría conquistármelo. Pues sabía bien que en cuanto al dinero era por todos lados mucho más invulnerable que Ayante al hierro,¹³⁷ mientras [e] que con lo único que pensaba que iba a ser conquistado se me había escapado. Así pues, estaba desconcertado y deambulaba de acá para allá esclavizado por este hombre como ninguno lo había sido por nadie. Todas estas cosas, en efecto, me habían sucedido antes; mas luego hicimos juntos la expedición contra Potidea¹³⁸ y allí éramos compañeros de mesa. Pues bien, en primer lugar, en las fatigas era superior no sólo a mí, sino también a todos los demás. Cada vez que nos veíamos obligados a no comer por estar aislados en algún lugar, como suele ocurrir en campaña, los demás no eran nada en cuanto a resistencia. En cambio, en las comidas abundantes sólo él era capaz de disfrutar, y [220a] especialmente en beber, aunque no quería, cuando era obligado a hacerlo vencía a todos; y lo que es más asombroso¹³⁹ de todo: ningún hombre ha visto jamás a Sócrates borracho. De esto, en efecto, me parece que pronto tendréis la prueba. Por otra parte, en relación con los rigores del invierno — pues los inviernos allí son terribles—, hizo siempre cosas dignas de admiración, pero especialmente en una ocasión [b] en que hubo la más terrible helada y mientras todos, o no salían del interior de sus tiendas o, si salía alguno, iban vestidos con las prendas más raras, con los pies calzados y envueltos con fieltro y pieles de cordero, él, en cambio, en estas circunstancias, salió con el mismo manto que solía llevar siempre y marchaba descalzo sobre el hielo con más soltura que los demás calzados, y los soldados le miraban de reojo en la [c] creencia de que los desafiaba. Esto, ciertamente, fue así:

pero qué hizo de nuevo y soportó el animoso varón¹⁴⁰

allí, en cierta ocasión, durante la campaña, es digno de oírse. En efecto, habiéndose concentrado en algo, permaneció de pie en el mismo lugar desde la aurora meditándolo, y puesto que no le encontraba la solución no desistía, sino que continuaba de pie investigando. Era ya mediodía y los hombres se habían percatado y, asombrados, se decían unos a otros:

—Sócrates está de pie desde el amanecer meditando algo.

»Finalmente, cuando llegó la tarde, unos jonios, después de cenar —y como era entonces verano—, sacaron fuera sus petates, y a la vez [d] que dormían al fresco le observaban por ver si también durante la noche seguía estando de pie. Y estuvo de pie hasta que llegó la aurora y salió el sol. Luego, tras hacer su plegaria al sol,¹⁴¹ dejó el lugar y se fue. Y ahora, si queréis, veamos su comportamiento en las batallas, pues es justo concederle también este tributo. Efectivamente, cuando tuvo lugar la batalla por la que los generales me concedieron también a mí el premio al valor, ningún otro hombre me salvó sino éste, que no quería abandonarme herido y así salvó a la vez mis armas y a mí mismo.¹⁴² Y yo, Sócrates, también entonces pedía a los generales que te concedieran

a ti el [e] premio, y esto ni me lo reprocharás ni dirás que miento. Pero como los generales reparasen en mi reputación y quisieran darme el premio a mí, tú mismo estuviste más resuelto que ellos a que lo recibiera yo y no tú. Todavía en otra ocasión, señores, valió la pena contemplar a Sócrates, cuando el ejército huía de Delion¹⁴³ en retirada. Se daba la circunstancia [221a] de que yo estaba como jinete y él con la armadura de hoplita. Dispersados ya nuestros hombres, él y Laques¹⁴⁴ se retiraban juntos. Entonces yo me tropiezo casualmente con ellos y, en cuanto los veo, les exhorto a tener ánimo, diciéndoles que no los abandonaría. En esta ocasión, precisamente, pude contemplar a Sócrates mejor que en Potidea, pues por estar a caballo, yo tenía menos miedo. En primer lugar, ¡cuánto aventajaba a [b] Laques en dominio de sí mismo! En segundo lugar, me parecía, Aristófanes, por citar tu propia expresión, que también allí como aquí marchaba «pavoneándose y girando los ojos de lado a lado»,¹⁴⁵ observando tranquilamente a amigos y enemigos y haciendo ver a todo el mundo, incluso desde muy lejos, que si alguno tocaba a este hombre, se defendería muy enérgicamente. Por esto se retiraban seguros él y su compañero, pues, por lo general, a los que tienen tal disposición en la guerra ni siquiera [c] los tocan y sólo persiguen a los que huyen en desorden.

»Es cierto que en otras muchas y admirables cosas podría uno elogiar a Sócrates. Sin embargo, si bien a propósito de sus otras actividades tal vez podría decirse lo mismo de otra persona, el no ser semejante a ningún hombre, ni de los antiguos, ni de los actuales, en cambio, es digno de total admiración. Como fue Aquiles, en efecto, se podría comparar a Brásidas¹⁴⁶ y a otros, y, a su vez, como Pericles a Néstor y a Antenor¹⁴⁷ —y hay también otros—; y de la misma manera se podría [d] comparar también a los demás. Pero como es este hombre, aquí presente, en originalidad, tanto él personalmente como sus discursos, ni siquiera remotamente se encontrará alguno, por más que se le busque, ni entre los de ahora, ni entre los antiguos, a menos tal vez que se le compare, a él y a sus discursos, con los que he dicho: no con ningún hombre, sino con los silenos y sátiros.

»Porque, efectivamente, y esto lo omití al principio, también sus discursos son muy semejantes a los silenos que se abren. Pues si uno se decidiera a oír los discursos de Sócrates, al principio podrían parecer [e] totalmente ridículos. ¡Tales son las palabras y expresiones con que están revestidos por fuera, la piel, por así decir, de un sátiro insolente! Habla, en efecto, de burros de carga, de herreros, de zapateros y curtidores,¹⁴⁸ y siempre parece decir lo mismo con las mismas palabras, de suerte que todo hombre inexperto y estúpido se burlaría de sus discursos. [222a] Pero si uno los ve cuando están abiertos y penetra en ellos, encontrará, en primer lugar, que son los únicos discursos que tienen sentido por dentro; en segundo lugar, que son los más divinos, que tienen en sí mismos el mayor número de imágenes de virtud y que abarcan la mayor cantidad de temas, o más bien, todo cuanto le conviene examinar al que piensa llegar a ser noble y bueno.¹⁴⁹

»Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofensas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí,

sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, [b] a Eutidemo,¹⁵⁰ el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia.¹⁵¹

Al decir esto Alcibíades, se produjo una risa general por su franqueza, [c] puesto que parecía estar enamorado todavía de Sócrates.

—Me parece, Alcibíades —dijo entonces Sócrates—, que estás sereno, pues de otro modo no hubieras intentado jamás, disfrazando tus intenciones tan ingeniosamente, ocultar la razón por la que has dicho todo eso y lo has colocado ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso, como si no hubieras dicho todo para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a [d] ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más. Pero no me ha pasado desapercibido, sino que ese drama tuyo satírico y silénico está perfectamente claro. Así, pues, querido Agatón, que no gane nada con él y arréglatelas para que nadie nos enemiste a mí y a ti.

—En efecto, Sócrates —dijo Agatón—, puede que tengas razón. Y sospecho también que se sentó en medio de ti y de mí para mantenernos aparte. Pero no conseguirá nada, pues yo voy a sentarme junto a ti. [e]

—Muy bien —dijo Sócrates—, siéntate aquí, junto a mí.

—¡Oh Zeus! —exclamó Alcibíades—, ¡cómo soy tratado una vez más por este hombre! Cree que tiene que ser superior a mí en todo. Pero, si no otra cosa, admirable hombre, permite, al menos, que Agatón se eche en medio de nosotros.

—Imposible —dijo Sócrates—, pues tú has hecho ya mi elogio y es preciso que yo a mi vez elogie al que está a mi derecha. Por tanto, si Agatón se sienta a continuación de ti, ¿no me elogiará de nuevo, en lugar de ser elogiado, más bien, por mí? Déjalo, pues, divino amigo, [223a] y no tengas celos del muchacho por ser elogiado por mí, ya que, por lo demás, tengo muchos deseos de encomiarlo.

—¡Bravo, bravo! —dijo Agatón—. Ahora, Alcibíades, no puedo en modo alguno permanecer aquí, sino que a la fuerza debo cambiar de sitio para ser elogiado por Sócrates.

—Esto es justamente —dijo Alcibíades—lo que suele ocurrir: siempre que Sócrates está presente, a ningún otro le es posible participar de la compañía de los jóvenes bellos. ¡Con qué facilidad ha encontrado ahora también una razón convincente para que éste se siente a su lado!

[b] »Entonces, Agatón se levantó para sentarse al lado de Sócrates, cuando de repente se presentó ante la puerta una gran cantidad de parrandistas y, encontrándola casualmente abierta porque alguien acababa de salir, marcharon directamente hasta ellos y se acomodaron. Todo se llenó de ruido y, ya sin ningún orden, se vieron obligados a beber una gran cantidad de vino. Entonces Erixímaco, Fedro y algunos otros —dijo Aristodemo— se fueron y los dejaron, mientras que de él se apoderó el sueño y durmió mucho tiempo, al ser largas las noches, despertándose [c] de día, cuando los gallos ya

cantaban. Al abrir los ojos vio que de los demás, unos seguían durmiendo y otros se habían ido, mientras que Agatón, Aristófanes y Sócrates eran los únicos que todavía seguían despiertos y bebían de una gran copa de izquierda a derecha. Sócrates, naturalmente, conversaba con ellos. Aristodemo dijo que no [d] se acordaba de la mayor parte de la conversación, pues no había asistido desde el principio y estaba un poco adormilado, pero que lo esencial era —dijo— que Sócrates les obligaba a reconocer que era cosa del mismo hombre saber componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias.¹⁵² Obligados, en efecto, a admitir esto y sin seguirle muy bien, daban cabezadas. Primero se durmió Aristófanes y, luego, cuando ya era de día, Agatón. Entonces Sócrates, tras haberlos dormido, se levantó y se fue. Aristodemo, como solía, le siguió. Cuando Sócrates llegó al Liceo,¹⁵³ se lavó, pasó el resto del día como de costumbre y, habiéndolo pasado así, al atardecer se fue a casa a descansar.

¹ El más antiguo de los tres puertos de Atenas, a unos 4 km de la ciudad, en la costa oriental del Pireo; era a la vez uno de los 170 demos del Ática, de donde era oriundo Apolodoro, el narrador del diálogo.

² La broma está en la manera en que es interpelado Apolodoro, con empleo de la fórmula oficial, usada en ceremonias y tribunales de justicia, a base del nombre de persona en nominativo y de la mención de su demo.

³ Personaje desconocido, que muy bien pudiera ser un nombre ficticio. H. Thesleff, «The Interrelation and Date of the *Symposia* of Plato and Xenophon», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 25 (1978), pág. 168, apunta la idea de que su padre Filipo tenga algo que ver con el Filipo que aparece en el *Banquete* de Jenofonte.

⁴ No se sabe, ciertamente, quién puede ser este personaje. Algunos piensan que se trata del hermano de Platón que encontramos en la *República*, pero la ignorancia e ingenuidad que demuestra hace pensar, más bien, que se trate, simplemente, de un homónimo del hermano de Platón. El despiste cronológico en que incurre nos indica que es un cronista poco serio que no se fija en los verdaderos propósitos e intenciones de Sócrates. Otro Glaucón, padre de Cármides, aparece mencionado en 222b.

⁵ Por Aristófanes, *Las ranas*, 83 y sigs., sabemos que Agatón se había ausentado de Atenas para marchar a la corte de Arquelao, rey de Macedonia, hacia el 405 a.C.

⁶ Otro de los demos de Atenas, del que era oriundo también Aristófanes.

⁷ Seguimos la lectura de las ediciones de Burnet y Robin y la interpretación de la edición de Dover, ya que *malakós* (blando, tierno, impresionable) va muy bien con el carácter de Apolodoro, quien, en la muerte de Sócrates, sorprende a todos con un desesperado llanto (cf. *Fedón*, 117d). No nos parece que haya razones convincentes para aceptar la otra variante, *maniakós* (loco, maniático), que pudo haberse introducido en algunos manuscritos por influencia del verbo *mainomai* de cuatro líneas más abajo. De todas maneras, editores, traductores e intérpretes de este pasaje se muestran divididos entre una u otra variante. Sobre la cuestión, *vid.* entre otros, los siguientes trabajos: H. Neumann, «On the madness of Plato's Apollodorus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 96 (1965), págs. 283-289; G. J. de Vries, «A note on Plato *Symp.* 173d», *Mnemosyne* 19 (1966), pág. 147, y «The philosopher's Softness», *ibid.*, 22 (1969), 230-32; J. D. Moore, «The philosopher's frenzy», *Mnemosyne* 22 (1969), págs. 225-230; J. B. Skemp, «The philosopher's frenzy», *ibid.*, 23 (1970), págs. 302-4.

⁸ La forma originaria de este proverbio ha sido muy discutida. Para los detalles de sus diversas transformaciones, véase el comentario de este pasaje en la edición de Dover y el trabajo de A. Allen, «Plato's proverbial perversion», *Hermes* 102 (1974), págs. 506-507.

⁹ No es, precisamente, Homero el que califica así a Menelao, sino Apolo, quien, en *Iliada*, XVII, 587-588, intenta hacer volver a Héctor al combate. Los griegos, cuando citaban, raras veces especificaban el contexto exacto en el que se decían tales o cuales palabras.

¹⁰ Cf. Homero, *Iliada*, X, 224. Platón altera aquí el texto homérico, que se cita también en *Protárogas*, 348d, correctamente.

¹¹ Primera mención del estado de recogimiento usualmente practicado por Sócrates, parodiado por Aristófanes en *Las nubes*, 634, que en este diálogo tiene particular importancia (cf., también, 175a, b, 220c-d; *Fedro*, 84c, 95e, etc.). Frente a testimonios sin duda exagerados que hablan de éxtasis socráticos de días enteros, la meditación extática de Sócrates cuando se dirigía a la casa de Agatón suele considerarse histórica. J. N. Findlay, *Plato. The Written and Unwritten Doctrines*, Londres, 1974, pág. 145, cree que, en esta meditación, Sócrates se concentraría en la idea de la Belleza en sí de la que luego iba a hablar. De ahí que autores como N. I. Bousoulas, «Démon Socratique et Éros créateur dans le *Banquet* de Platon», *Hellenica* 25 (1972), págs. 56-77, esp. pág. 58, vean en este incidente «la clave de toda la construcción metafísica del diálogo». Para una información general sobre este tipo de meditación socrática, vid. A. J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, París, 1936, reimp. 1967, págs. 69 y sigs., y J. Laborde, *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978, págs. 175-178. Sobre la interpretación de este fenómeno socrático entendido erróneamente como catalepsia, sonambulismo, etc., cf. A. Tovar, *Vida de Sócrates*, Madrid, 1966, págs. 107-108.

¹² La gracia está en que Aristodemo, que no había sido invitado, se ve solo en la puerta sin Sócrates, el invitado.

¹³ Los invitados a un banquete griego eran acomodados en una especie de lechos o *klínai*, generalmente bipersonales. Sobre la discutida colocación de Aristodemo al lado de Erixímaco y su posterior desaparición de la serie de oradores, vid. F. Martín Ferrero, «El puesto de Aristodemo entre los comensales y su desaparición de la serie de oradores en el *Banquete* de Platón», *Cuadernos de Filología Clásica* 5 (1973), págs. 193-206.

¹⁴ Este comportamiento inusual de Agatón con sus esclavos se ha interpretado como un gesto de su humanidad en un día tan señalado para él como la celebración de su victoria teatral. Según Dover (en su edición del diálogo, pág. 84), Agatón con esta actitud hace simultáneamente tres cosas: picar el amor propio de sus esclavos; jactarse de que éstos son tan hábiles que no necesitan supervisión, y explotar el hecho típico de que sea lo que fuere lo que se ordene, siempre se obtiene lo que hay en la cocina y sirven los esclavos.

¹⁵ De acuerdo con la aplicación de la ley de capilaridad se puede hacer pasar el agua de un vaso lleno a otro vacío a través de un hilo de lana, cuyos extremos unen ambos vasos; el experimento sólo funciona si el vaso lleno está a un nivel más alto que el vacío. La idea de que la comunicación intelectual podría efectuarse por contacto físico era una creencia común entre los griegos, que encontramos también en el diálogo pseudoplatónico *Teages* 130d-e, y de la que hay huellas en el resto de la literatura griega, especialmente en Homero, Esquilo y Eurípides. Cf., sobre el tema, D. Tarrant, «The touch of Socrates», *The Classical Quarterly* 8 (1958), págs. 95-98.

¹⁶ Cifra evidentemente exagerada, pues 30.000 es el número tradicional de ciudadanos atenienses a principios del siglo IV a.C., y en el teatro de Dioniso cabían, aproximadamente, unos 18.000 espectadores. La cifra de 30.000 era casi una expresión proverbial.

¹⁷ Han llamado la atención las abundantes referencias a Dioniso en este diálogo, lo que estaría en relación con el uso deliberado, por parte de Platón, de materiales y tradiciones religiosas en la línea de las reformas en este campo iniciadas por los poetas trágicos. Sobre la cuestión, cf. J. P. Anton, «Some Dionysian referents in the Platonic dialogues», *CJ* 58 (1962), págs. 49-55, y D. Sider, «Plato's *Symposium* as Dionysian Festival», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S. 4 (1980), 41-56.

¹⁸ Por varias fuentes antiguas sabemos que en un banquete antiguo después de la comida se procedía a la limpieza y retirada de las mesas, se distribuían coronas a los invitados, se hacían tres libaciones (a Zeus Olímpico, a los héroes y a Zeus Salvador), se entonaba un peán o canto de salutación en honor de Apolo y se pasaba a la bebida en común, servida por los esclavos.

¹⁹ Las continuas referencias al vino y a la bebida en general, así como su importancia en este diálogo, han sido muy bien analizadas por G. K. Plochmann, «Supporting Themes in the *Symposium*», en J. P. Anton-G. L.

Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, 1971, págs. 328-344, esp. pág. 331, y D. Babut, «Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon», *Revue des Études Anciennes* 82 (1980), págs. 5-29, esp. pág. 29.

20 El hallazgo inesperado de algo bueno se atribuía convencionalmente al dios Hermes.

21 En la resistencia de Sócrates al vino y su capacidad para no embriagarse nunca insiste también Alcibiades en 214a y 220a. Cf., igualmente, Jenofonte, *Banquete*, 9, 7.

22 La representación de esclavas tocando la flauta en los banquetes es frecuente en los vasos griegos. Estas pinturas dan a entender también que, cuando alguien estaba borracho, estas flautistas actuaban más como parejas sexuales que como acompañantes del canto (*vid.* al respecto, la edición de K. J. Dover, *Plato. Symposium*, Cambridge, 1980, pág. 87). En *Protágoras*, 347c-d, Sócrates afirma que el alquiler de flautistas en los banquetes es propio de gentes ignorantes y sin formación incapaces de sostener una conversación.

23 Melanipa, nieta del centauro Quirón, es la heroína de dos piezas perdidas de Eurípides, *La prudente Melanipa* y *Melanipa cautiva*. La cita procede de la primera y es el comienzo de un discurso didáctico de la heroína sobre el origen del mundo (*cf.* Eurípides, frag. 484 N).

24 Podría pensarse que hay aquí una exageración en las palabras de Fedro, ya que debían de ser familiares por esta época las odas a Eros de Sófocles, *Antígona*, 781-801, y de Eurípides, *Hipólito*, 625-664. Pero ninguna de ellas era, en realidad, un elogio de Eros, pues en una se trata de la ruina que causa este dios y de los crímenes a que induce, incluso en el caso de personas justas, y la otra es una plegaria en contra de su violencia tiránica (*cf.* A. E. Taylor, *Plato. The Man and his Work*, Londres, 1926, reimpr. 1960, pág. 211, nota 2). En cambio, el frag. 327 de Alceo (*cf.* F. Rodríguez Adrados, *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1980, frag. 85, pág. 327) suele considerarse como un auténtico himno a Eros.

25 Se trata del célebre sofista Pródico de Ceos, bien conocido en la Atenas de finales del siglo V a.C. (*cf.* *Protágoras*, 315cd), cuya famosa alegoría «Heracles entre el Vicio y la Virtud» o «La elección de Heracles» es resumida por Jenofonte, en *Recuerdos de Sócrates*, II, 1, 21-34.

26 En su *Elogio de Helena*, 12, habla Isócrates de aquellos oradores que han elogiado «a los mosquitos, a las sales y a cosas semejantes» y se está de acuerdo en que se refiere al sofista, de principios del siglo IV a.C., Polícrates, que podría ser también el sabio al cual alude aquí Fedro.

27 En *Fedro*, 242b, afirma Sócrates que, excepto Simmias el tebano, nadie ha logrado, como Fedro, que se hicieran tantos discursos por su causa.

28 Gran parte de la temática de la comedia antigua se relacionaba fundamentalmente con el vino y el amor, dominios de Dioniso y Afrodita, respectivamente.

29 Esta afirmación de Fedro no se ajusta a la verdad, ya que muchos poetas habían hablado de los padres de Eros, aunque con genealogías diferentes. Así, por ejemplo, Alceo lo hace hijo de Céfito e Iris; Safo, de la Tierra y Urano o de Urano y Afrodita; Simónides, de Afrodita y Ares; Íbico, del Caos; Eurípides, de Zeus; el mítico poeta licio Olén, de Ilítia, la diosa de los alumbramientos, etc. (*cf.*, para los pasajes en cuestión, la edición de R. G. Bury, *The Symposium of Plato*, Cambridge, 1932, pág. 22). El propio Platón, en el mito que expone en 203b-e, lo hace hijo de Poros y Penía. Lo que posiblemente quiere decir Fedro es que Eros no tenía un mito propio ni una genealogía fija y determinada. Fedro cita a Hesíodo, Acusilao y Parménides, especialistas en genealogías divinas, aunque en el caso de Eros no le atribuyen ninguna en concreto, salvo Acusilao, quien hace a Eros hijo de la Noche y el Éter (sobre este tema, *vid.* «Le thème des généalogies d'Éros», del libro de F. Lasserre, *La figure d'Éros dans la poésie grecque*, Lausana, 1946, págs. 130-149).

30 Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 116 y sigs.

31 Acusilao de Argos, cuya *acmé* suele situarse en torno al 475 a.C., fue un célebre logógrafo, autor, en dialecto jonio, de varios libros en prosa de genealogías, basadas fundamentalmente en Hesíodo.

32 El sujeto de este fragmento de Parménides ha sido muy discutido; se ha pensado en Afrodita, en la Necesidad (*Anánkē*), en la Justicia (*Dikē*), en un *daimōn*, etc. (*cf.* *Los filósofos presocráticos*, vol. I. B.C.G. 12, Madrid, 1978, frag. 1056, pág. 482). Este pasaje ha sido citado también con ligeras variantes por Aristóteles, *Metafísica*, 983b17 y sigs., y por Plutarco, *Erótico*, 756e-f (*cf.* H. Martin, «*Amatorius*, 756e-f: Plutarch's

citation of Parmenides and Hesiod», *American Journal of Philology* 90 [1969], págs. 183-200). Dado que Platón, en *Protárogas*, 315c y sigs., pone a Fedro en el círculo de los oyentes de Hippias, C. J. Classen, «Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophiehistorikern», *Philologus* 109 (1965), págs. 175-181, ha pensado que tanto Platón como Aristóteles se han servido para este pasaje de un escrito de Hippias.

33 La existencia de ejércitos compuestos por amantes y amados, especialmente en las comunidades espartanas y dorias en general, ha sido muy bien estudiada por E. Bethe, «Die dorische Knabeliebe, ihre Ethik und ihre Idee», *Rheinisches Museum für Philologie* 62 (1907), págs. 438-75. Un ejército de amantes y amados se cita también en Jenofonte, *Banquete*, 8, 32, sólo que en boca de Pausanias, lo que es un indicio seguro para F. Lasserre de la existencia de este tema en la literatura erótica contemporánea de la juventud de Fedro (cf. «*Erōtikoi logoi*», *MH* 1 [1944], pág. 174). En estas palabras de Fedro se ha querido ver una alusión a la famosa «Liga Sagrada» formada por Górgidas o Epaminondas hacia el 378, compuesta por parejas de amantes homosexuales que tuvo una actuación brillantísima en varias batallas (cf. K. J. Dover, «The Date of Plato's *Symposium*», *Phronesis* 10 [1965], págs. 2-20).

34 Expresión homérica (cf. *Iliada*, X, 482; XV, 262; *Odisea*, IX, 381).

35 El ejemplo de Alcestris como la más alta especie de amor aparece también, más adelante, en boca de Diotima (cf. 208d). Aunque Frínico y Antífanos trataron también el mito de esta heroína, es muy probable que la fuente de Platón fuera la *Alcestris* de Eurípides (cf. P. Vicaire, *Platon, critique littéraire*, París, 1960, págs. 172-173).

36 En contraposición con el guerrero, el músico era considerado, a veces, como un cobarde. En la *Antiope* de Eurípides había un debate sobre este tema (cf. Eurípides, frag. 184-8, edición de A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889) en el que se enfrentaban Anfión y Zeto, representantes de la vida contemplativa y activa, respectivamente.

37 La saga de Orfeo nos es conocida por fuentes posteriores a Platón, fundamentalmente por Pausanias, IX, 30, Ovidio, *Las metamorfosis*, X, 1 y sigs., y sobre todo Virgilio, *Geórgicas*, 453-527. De las modificaciones que hace aquí Fedro de esta leyenda, la más llamativa es justamente la relacionada con la muerte del héroe, ya que tradicionalmente ésta se produjo a manos de las ménades o bacantes por su desprecio o irreverencia hacia Dioniso (cf. Esquilo, *Las Bésaras*, frags. 23-25 N.), y no por un acto de cobardía.

38 Se suponía que las almas de ciertos héroes legendarios seguían viviendo después de su muerte en unas islas utópicas situadas en algún lugar del Océano occidental. Entre los primeros autores griegos en mencionar unas Islas de los Bienaventurados o de los Afortunados están Píndaro (cf. *Olimpicas*, II, 79-80) y Hesíodo (cf. *Trabajos y días*, 170-173). Homero, en cambio, habla de Campos Elisios para la misma idea (cf. *Odisea*, IV, 561-9). La localización de Aquiles en estas islas después de su muerte aparece también en los llamados «escolios áticos», concretamente en el conjunto de estos escolios que se conoce con el nombre de *Canción de Harmodio* (cf. F. J. Cuartero, «Estudios sobre el escolio ático», *Boletín del Instituto de Estudios Helénicos* 1 [1967], págs. 5-38, esp. págs. 20-21, y Rodríguez Adrados, 1980, págs. 110-111, frags. 87-90). Desde un punto de vista general sobre el tema, vid. F. Hommel, *Die Inseln der Seligen in Mythos und Sage der Vorzeit*, Munich, 1901 y, más recientemente, J. G. Griffiths, «In Search of the Isles of the Blest», *Greece and Rome* 16 (1947), *Iliada*, 122 y sigs.

39 Cf. Homero, *Iliada*, IX, 410-16 y XVIII, 88-96.

40 La relación entre Aquiles y Patroclo se ve en Homero como una relación meramente amistosa entre héroes, pero desde época clásica se entendía como una relación homosexual, y posiblemente es Esquilo el primero en retratar a Aquiles como amante de Patroclo. El tema ha sido muy bien estudiado por W. M. Clarke, «Achilles and Patroclus in Love», *Hermes* 106 (1978), págs. 381-396.

41 Esquilo dio una visión erótica de la relación Aquiles-Patroclo en su trilogía *Los Mirmidones-Las Nereidas-Los Frigios*. Para la interpretación esquilea de esta relación, cf. K. J. Dover, *Greek Homosexuality*, Cambridge, 1978, págs. 197-198.

42 Cf. Homero, *Iliada*, II, 673-4.

43 Cf. *ibid.*, X, 1, 786 y sigs. Este extenso conocimiento libresco que muestra aquí Fedro pone de manifiesto que sabe corregir a un poeta con otro, a Esquilo con Homero. Cf. Vicaire, 1960, pág. 159.

44 El ejemplo de la relación Aquiles-Patroclo descrita por Fedro se ha entendido como una preparación anticipadora de la relación más compleja entre Sócrates y Alcibiades que se expondrá más adelante (cf. 220d-221c). Sobre la cuestión, *vid.* D. Clay, «The tragic and comic Poet of the *Symposium*», *Arion* 2, 2 (1975), págs. 238-61, esp. pág. 246.

45 Según Hesíodo, *Teogonía*, 190 y sigs., Afrodita nace de una blanca espuma salida de los genitales de Urano cercenados por su hijo Crono. En cambio, para Homero, *Iliada*, V, 370-430, Afrodita es hija de Zeus y Dione. Pausanias utiliza aquí ambas genealogías para confirmar la existencia de dos Afroditas distintas. Por otra parte, el historiador Pausanias nos informa de templos atenienses en honor de ambas Afroditas: en I 14, 6 y 19, 2 (para Afrodita Urania) y en I 22, 3 (para Afrodita Pandemo).

46 Esta distinción de Pausanias del doble Eros recuerda bastante a la doble Eris descrita por Hesíodo, *Trabajos y días*, 12 y sigs., una buena y otra mala, que sustituye a la única Eris de la tradición (cf., sobre el tema, W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México, 1962, págs. 571-2).

47 En esta idea, que Pausanias repite en 183d, ha querido encontrar Robin (cf. su edición del diálogo, págs. L y 15, nota 3) el desarrollo de un formalismo moral que recuerda al pensamiento estoico: hacer abstracción de la *materia* y atender sólo a la *forma*.

48 Es decir, Zeus y Dione.

49 Urano, que es mutilado por Crono mucho antes de que naciera Zeus, hijo de éste.

50 Esta frase se ha considerado tradicionalmente como una glosa interpolada.

51 Sobre la idea de que los hombres son más inteligentes que las mujeres como reflejo del tratamiento de la mujer por los griegos antiguos, *vid.* K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974, págs. 95-102.

52 Es decir, Atenas. Esta parte del discurso de Pausanias en la que se exponen las normas sobre la pederastia en Atenas, Élide, Beocia, Lacedemonia y Jonia es, junto con el discurso *Contra Timarco* de Esquines, una de las fuentes más importantes para el conocimiento de la actitud griega frente a la homosexualidad. Para un minucioso análisis de todo este pasaje, *vid.* K. J. Dover, «*Érōs and Nōmos* (Plato, *Symposium* 182A-185C)», *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 11 (1964), págs. 31-42, y *op. cit.*, págs. 81 y sigs., y 190 y sigs.

53 Durante las fiestas de las Panateneas del 514 a.C., Aristogitón y su amado Harmodio conspiraron para matar a los tiranos Hiparco e Hipias, hijos de Pisistrato, ya que según Tucídides, VI, 54-9, el primero pretendía también el amor de Harmodio. Pero sólo lograron matar a Hiparco, muriendo Harmodio en la refriega; Aristogitón fue condenado a muerte. Aunque Hipias se mantuvo en el poder hasta el 510 a.C., la tradición popular consideró a estos amantes como los auténticos libertadores de Atenas de la tiranía y fundadores, por tanto, del régimen democrático (cf. los escolios compuestos en su honor citados en la nota 38).

54 La idea de que la violación del juramento de amor no tiene castigo por parte de los dioses era proverbial y se remonta a Hesíodo (cf. Hesíodo, *Obras y Fragmentos*, B.C.G. 13, Madrid, 1978, frag. 124, pág. 258).

55 Expresión homérica (cf. *Iliada*, II, 71) referida al sueño de Agamenón.

56 Juegos de palabras similares, con asonancia y simetría, fueron puestos de moda por Gorgias y su influencia en la oratoria de finales del siglo V y principios del IV a.C. es evidente (cf. Vicaire, 1960, pág. 308).

57 Este incidente del hipo de Aristófanes, aparentemente intrascendente, ha dado lugar ya desde la Antigüedad a innumerables interpretaciones, muchas de ellas recogidas en la edición de Bury, 1932, pág. XXII. Para algunas de las interpretaciones modernas, *vid.* S. Rosen, *Plato's Symposium*, New Haven-Londres, 1968, págs. 90 y sigs. Entre las teorías más llamativas propuestas para explicar este hipo queremos destacar aquí las siguientes: a) Que se trata de una venganza de Platón ridiculizando así a Aristófanes, que, en *Las nubes*, se había burlado de Sócrates. Es ya una teoría antigua que, en época moderna, ha sido defendida especialmente por V. Brochard, «Sobre el *Banquete* de Platón», en *Estudios sobre Sócrates y Platón*, Buenos Aires, 1940 (1945), págs. 42-81. b) Para varios intérpretes la función de este incidente es posponer la intervención de Aristófanes y alterar, así, el orden dialéctico de los discursos, bien para romper una especie de composición anular que se formaría con el orden: Fedro/Pausanias/Aristófanes/Erixímaco/Agatón, pues los discursos de Fedro y Agatón y los de Pausanias y Erixímaco son parecidos y se relacionan entre sí (es la tesis sustentada por G. Gierse, «Zur

Komposition des platonischen *Symposion*», *Gymnasium* 77 [1970], págs. 49-76), bien para hacer seguir al poeta trágico después del cómico (tesis mantenida por varios autores, entre ellos, por M. W. Isenberg, *The Order of the Discourses in Plato's Symposium*, Chicago, 1940, y Clay, 1975), o bien, ya más sofisticadamente, para conseguir con los cuatro primeros discursos una unidad armónica, en la que el discurso de Fedro representaría la unidad, el de Pausanias, la dualidad y el de Aristófanes, que cerraría este conjunto, la tríada, símbolo de la totalidad en las cosmogonías antiguas (es la teoría de E. Hoffmann, *Über Platons Symposium*, Heidelberg, 1947). c) W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1975, vol. IV, pág. 382, se fija en que Erixímaco significa «que combate el eructo», lo cual podría haberle sugerido a Platón la idea del hipo. d) Para Taylor, 1926, pág. 216, se trataría de un mero recurso literario, una broma que, de no producirse, provocaría un vacío en el programa de la velada. e) Según J. L. Penwill, «Men in Love. Aspects of Plato's *Symposium*», *Ramus* 7 (1978), pág. 149, lo que se pretendía con este incidente era hacer ver que, en definitiva, el poeta depende del demiurgo, que la expresión del arte depende de los medios físicos de la técnica. f) De acuerdo con G. K. Plochmann, «Hiccups and Hangovers in the *Symposium*», *Bucknell Review* XI (1963), págs. 1-18, cuando Erixímaco le responde a Aristófanes que hará «las dos cosas», ello significa no sólo un cambio de personas, sino también de contenido en los discursos, ya que lo que se esperaba era que Aristófanes tratara el tema del amor de manera general como pasión universal, mientras que Erixímaco debería hablar de la filogénesis de este sentimiento y sus posibles mutaciones, pero, como se ve luego, ocurre exactamente a la inversa. g) Por último, Dover (cf. el comentario a este pasaje en su edición) piensa que la comedia antigua está llena de incidentes relacionados con procesos fisiológicos y ninguno de los comensales era más apropiado que Aristófanes para que le sucediera un hipo, que, por otra parte, sería lo menos escandaloso que le podía suceder a quien ha comido mucho. Por lo demás, Platón pudo haber sugerido con este incidente que Aristófanes, ingeniosamente, gana tiempo para preparar mentalmente su discurso y que Erixímaco, por su parte, está ansioso de sorprender a la concurrencia con sus conocimientos medicinales.

58 La omnipotencia de Eros, tema en el que también insistirá luego Aristófanes (cf. 189c), es uno de los tópicos más frecuentes de la literatura erótica griega antigua, especialmente en la poesía. El pasaje de Sófocles, *Antígona*, 781 y sigs. es posiblemente uno de los textos más significativos sobre este tema y fuente de inspiración de varios autores tardíos (cf. L. Castiglioni, «*Érōs anikate máchan*», en *Convivium. Festgabe für K. Ziegler*, Stuttgart, 1954, págs. 1-13, y J. de Romilly, «L'excuse de l'invincible amour dans la tragédie grecque», en *Miscellanea tragica in honorem J. C. Kamerbeek*, Amsterdam, 1976, págs. 309-321).

59 Una definición similar de la medicina se encuentra también en Hipócrates, *sobre los flatos*, 1. Las «operaciones amorosas» (*tà erōtiká*) de que habla Erixímaco en su definición de la medicina, de la música, de la astronomía y de la adivinación corresponderían, en la moderna terapia de radiación, a las oscilaciones emanadas de las células vivas, que al parecer estarían en armonía con las radiaciones cósmicas pertinentes (cf., sobre este aspecto, G. Diez, «Platons *Symposion*. Symbolbezüge und Symbolverständnis», *Symbolon* IV (1979), pág. 72 y nota 23).

60 La idea de que la salud consiste en una adecuada proporción entre los elementos contrarios del cuerpo es un lugar común de la antigua medicina que se remonta posiblemente al médico Alcmeón de Crotona, discípulo de Pitágoras (cf. G. S. Kirk-J. E. Raven, *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos, 1969, págs. 329-330, y *loc. cit.*, pág. 261).

61 Alusión a Agatón y a Aristófanes. Asclepio en Homero aparece como médico (cf. *Iliada*, IV, 194) que aprendió del centauro Quirón (cf. *Iliada*, IV 219), y Hesíodo lo hace hijo de Apolo (cf. *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid, B.C.G. 13, 1978, frag. 51, pág. 239), y como dios tenía culto en muchos lugares. Desde muy pronto se introdujo la tendencia entre los profesionales de la medicina a considerarse descendientes suyos y denominarse asclepiadas, viendo en él al fundador de la medicina.

62 Fragmento de Heráclito de Éfeso, mencionado también en *Sofista*, 242e, que aparece citado de diferentes maneras en varios autores antiguos (cf. Kirk-Raven, 1969, págs. 273 y 274, nota 1, y *Los filósofos presocráticos*, pág. 386). La doctrina de Heráclito expresada en este fragmento es la de que el universo se mantiene por una operación simultánea de tensiones contrarias.

63 Cf. Platón, *República*, 376e, donde se afirma que la educación ateniense es, desde tiempo inmemorial, la gimnasia para el desarrollo del cuerpo y la música para la formación del alma. La práctica educativa usual

consistía en enseñar a los jóvenes a memorizar poesía y cantarla con acompañamiento de la lira.

⁶⁴ En lugar de las dos Afroditas citadas por Pausanias, en 180d-e, coloca aquí Erixímaco dos de las Musas que aparecen en la lista de Hesíodo, *Teogonía*, 75-79, a las que posteriormente se les asignó funciones particulares (cf. Plutarco, *Charla de sobremesa*, 9, 14). No se ve muy bien la relación que arbitrariamente establece Erixímaco entre la Musa Polimnia y Afrodita Pandemo (cf. Rosen, 1968, págs. 115 y sigs. y L. Robin, *La théorie platonicienne de l'amour*, París, 1933 [reimpr., 1964], pág. LV, nota 1).

⁶⁵ Para los griegos, la astronomía incluía también fenómenos de meteorología.

⁶⁶ En esta contestación de Aristófanes, llena de fina ironía, ha querido ver G. L. Koutrouboussis, «Interpretation der Aristophanesrede im *Symposion* Platons», *Platon* 20 (1968), págs. 202-3, una alusión al discurso de Erixímaco. Para una interpretación diferente cf. G. Stégen, «Platon, *Banquet* 189b», *Latomus* 26 (1967), pág. 195.

⁶⁷ Este juicio de Aristófanes es también exagerado, ya que un culto a Eros desde tiempos antiquísimos había al menos en la ciudad beocia de Tespias, donde cada cuatro años se celebraban certámenes musicales y atléticos en su honor (cf., ahora, sobre el tema, S. Fasce, *Eros. La figura e il culto*, Génova, 1977).

⁶⁸ En muchos mitos de culturas primitivas, la idea de la androginidad juega un importante papel, como puede comprobarse por los libros de M. Delcourt, *Hermafrodita*, Barcelona, 1969, y de H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, Berlín, 1955. De acuerdo con opiniones modernas de médicos, sexólogos y psicólogos, etc., cada persona tiene en sí misma en forma desviada las características del sexo contrario. Para un origen babilónico del mito del andrógino, vid. K. Ziegler, «Menschen und Welten werden», *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum* XXXI (1913), pág. 527; para el tratamiento platónico de este mito pueden consultarse los siguientes trabajos: J. Bollak, «Le mythe d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon», *REG* 75 (1962), págs. IX-X; L. Brisson, «Bisexualité et médiation en Grèce ancienne», *Nouvelle Revue de Psychanalyse* 7 (1973), págs. 27-48; K. J. Reckford, «Desire with hope. Aristophanes and the comic catharsis», *Ramus* 3 (1974), págs. 41-69; J. Hani, «Le Mythe de l'Androgyne dans le *Banquet* de Platon», *Euphrosyne* XI (1981-1982), págs. 89-101.

⁶⁹ La relación sol-hombre, tierra-mujer, luna-andrógino tiene que ver con la concepción del ser humano como microcosmos, reflejo exacto del macrocosmos, según la doctrina jónica de la escuela hipocrática, que en cierta medida se expone también en el *Timeo*, 33b, 40a y 44d: todos los seres vivos tienen una *phýsis* a semejanza del cosmos (cf. Diez, 1979, págs. 58 y 72, nota 28). La bisexualidad de la luna por estar situada entre el sol y la tierra era mencionada por el historiador Filócoro de Atenas (siglos III-IV a.C.) y aparece también en el himno órfico IX 4.

⁷⁰ Según Homero, los hermanos gigantes Esfialtes y Oto aprisionaron, en cierta ocasión, a Ares durante un año (cf. *Iliada*, V, 385 y sigs.), e intentaron escalar el cielo a través de los montes Pelión, Ossa y Olimpo para derrocar a Zeus (cf. *Odisea*, XI, 307-320). La referencia aquí a Homero es para dar más autoridad a la invención del andrógino (cf. Vicaire, 1960, pág. 97).

⁷¹ M. G. Bonanno, «Aristofane in Platone (*Pax*, 412 et *Symp.* 190c)», *MCr.* X-XII (1975-1977), págs. 103-112, esp. pág. 107, ha puesto en relación todo este pasaje de 190b-d con la *La paz*, 403-422 de Aristófanes.

⁷² Plutarco, *Erótico*, 24, habla de cortar huevos (evidentemente, duros) con crines, como expresión proverbial para aludir a la facilidad con la que los amantes se separan, a pesar de su unión aparentemente firme. Otros intérpretes ven en ello una referencia a las prácticas de adivinación órficas por medio del examen de huevos. En todo caso, aquí se trata de comparar la facilidad con la que Zeus divide a estos poderosos seres.

⁷³ Entre las funciones de Apolo estaba también la de ser médico (cf. *Crátilo*, 405a y sigs.). A ellas alude también Agatón en su discurso (cf., más adelante, 197a).

⁷⁴ Al parecer, no son las cigarras las que paren en la tierra, sino ciertas especies de saltamontes.

⁷⁵ Aristóteles, en *Reproducción de los animales*, 722b, resumiendo la teoría genética de Empédocles, habla de que lo masculino y lo femenino tienen cada uno como un símbolo, es decir, una parte o contribución del ser que se genera (cf. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, B.C.G. 24, vol. II, 1979, frag. 396, pág. 218). La comparación, un poco después, con los lenguados procede del propio Aristófanes, *Lisistrata*, 115-6.

⁷⁶ Única referencia de la literatura ática clásica que reconoce explícitamente la existencia de la

homosexualidad femenina (cf. Dover, 1978, pág. 172; para la traducción aquí de *hetairístriai* por «lesbianas», cf. *ibid.*, pág. 182, notas 34 y 36). «Lesbiana» (*lesbiázein, lesbízein*), en la Antigüedad, aludía más bien a la capacidad de inventiva sexual en general (cf. M. Fernández-Galiano, «Safo y el amor sáfico», en *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid, 1959, págs. 9-54, esp. pág. 43, y W. Kroll, «Lesbische Liebe», en *RE*, XXIII (1924), cols. 2100-2).

⁷⁷ Alusión a la destrucción, en el 385 a.C., de la ciudad arcadia de Mantinea por parte de los espartanos, y a la dispersión de sus habitantes en cuatro asentamientos separados (cf. Jenofonte, *Helénicas*, V 2, 5-7).

⁷⁸ La relación de Sócrates con la magia, encantamientos, hechizos y fenómenos similares aparece, con relativa frecuencia, en los diálogos platónicos (cf. *Cármides*, 155e, 157c, 176b; *Menón*, 80a-b, etc.).

⁷⁹ La primera formulación de este pensamiento se encuentra en Homero, *Odisea*, XVII, 218; también se vuelve a encontrar en Platón, *Lisis*, 214a, y *República*, 329a. Y en este mismo diálogo, Erixímaco dice lo mismo referido a lo desigual.

⁸⁰ Jápeto, padre de Atlas, Prometeo y Epimeteo, era el más viejo de los Titanes, mientras que Crono, padre de Zeus, era el más joven. En el uso ático, llamar a alguien Crono o Jápeto denotaba ser muy anticuado y estar pasado de moda (cf. Aristófanes, *Las nubes*, 929, 998).

⁸¹ Los hechos en relación con los dioses a que se refiere aquí Agatón son los que narra Hesíodo, *Teogonía*, 147-210 y 453-506. En los fragmentos de Parménides que conocemos no hay ninguna alusión a estos hechos, aunque sí se encuentra en ellos el concepto de Necesidad (*Anánkē*) divinizado (cf. *Los filósofos presocráticos*, Madrid, B.C.G. 12, vol. I, 1981, frag. 1053, pág. 482). Para la crítica, aquí, de Agatón al contenido didáctico de la poesía hesiódica, véase Vicaire, 1960, págs. 103-104.

⁸² Cf. *Ilíada*, XIX 91-94, donde se habla de Ate, la funesta hija de Zeus que inspira en los hombres la locura y las malas decisiones que lo llevan a su ruina.

⁸³ La presencia de Eros entre flores y jardines, en general, es uno de los lugares de estancia preferidos de esta divinidad, como se refleja también en la pintura de los vasos griegos en los cuales aparece muchas veces asociado con motivos florales o sosteniendo flores en sus manos (cf., sobre el tema, W. M. Clarke, «The God in the Dew», *AC* 43 [1974], págs. 57-73, esp. págs. 60 y sigs.).

⁸⁴ La expresión se la atribuye Aristóteles, *Retórica*, 1406a17-23 al rétor del siglo IV a.C., Alcídante, de la escuela de Gorgias. Píndaro llama a la ley «reina de los hombres y dioses» (cf. frag. 169, en G. Kirkwood, «Selection from Pindar», *American Philological Association* [1982], págs. 347-9).

⁸⁵ De Sófocles, *Tiestes* (cf. frag. 235 N.), dicho no de Eros, sino de *Anánkē* (Necesidad).

⁸⁶ Ares se enamoró de Afrodita, esposa de Hefesto quien sorprendió a los dos amantes en la cama, episodio que cuenta Homero, *Odisea*, VIII, 266-366.

⁸⁷ De Eurípides, frag. 663 N. Agatón, que ya había hecho alusión a Hesíodo y a Homero y que había citado a Sófocles, menciona ahora el final de un verso proverbial de la *Estenebea* de Eurípides. A juzgar por el gran número de autores que citan este verso, parece que se trata de una idea muy aceptada por los antiguos (cf. Vicaire, 1960, pág. 173, y L. Gil, *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, 1966, pág. 70).

⁸⁸ Puede que se trate de dos versos de alguna obra del propio Agatón, aunque son hexámetros y ello es poco frecuente en un poeta trágico. Por esta razón se ha pensado también en una cita de algún autor desconocido. Tampoco debe descartarse la posibilidad de una improvisación debida a la inspiración del poeta Agatón en ese momento (cf. Vicaire, 1960, pág. 177).

⁸⁹ Varios intérpretes de este diálogo coinciden en considerar esta última parte del discurso de Agatón como un verdadero himno a Eros en su calidad de dios de la poesía tal como lo había calificado en 196e (cf. Penwill, 1978, pág. 154); sería un himno en prosa a las dotes de este dios que podría competir con cualquier otro himno en verso «tanto por el equilibrio armónico de su composición como por su sonoridad musical» (cf. W. Jaeger, 1962, pág. 577).

⁹⁰ Esta mezcla de diversión y seriedad recuerda también el final de la *Defensa de Helena* de Gorgias, a la que su propio autor califica de *paígnion*, una composición pensada para ser admirada por su elocuencia y maestría estilística, pero vacía de contenido.

⁹¹ En *Odisea*, XI, 633-5, donde se describe el temor que se apodera de Ulises al pensar que Perséfone podrá enviarle desde el Hades la cabeza de la Gorgona, monstruo terrible. La leyenda de que la contemplación de la Gorgona Medusa convertía a la gente en piedra se encuentra, en cambio, en Píndaro, *Píticas*, X, 44-8, y otros autores. Sócrates aquí hace un juego de palabras con los nombres de Gorgias y Gorgona.

⁹² Cf. 177d.

⁹³ Adaptación de un verso de Eurípides, *Hipólito*, 612. La expresión se hizo popular y la emplea también con gran efecto Aristófanes, *Las ranas*, 101, 1471; *Las Tesmoforias*, 275.

⁹⁴ Es decir, prescribió los sacrificios que habrían de posponer la epidemia durante diez años. Si se alude con ello a la famosa peste del 430 a.C., descrita por Tucídides, II, 47, la historia que cuenta Sócrates habría tenido lugar en el 440 a.C. Situaciones similares en las que algún experto religioso conseguía posponer algún tipo de azote divino, las encontramos en Heródoto, I, 91 y sigs., y en el propio Platón, *Leyes*, 642d, donde se nos dice que Epiménides el Cretense profetizó la invasión persa y su fracaso.

⁹⁵ Preferimos traducir los vocablos griegos *dáimōn* y *daimónios* por «démon» y «demónico», en lugar de por «genio», «espíritu», etc., ya que estas traducciones son más usuales en la moderna investigación de la demonología platónica. Se trata de uno de los términos más complejos del vocabulario filosófico y religioso griego. Entre los poetas se usa libremente para expresar la divinidad, bien como sinónimo de *theós* (Homero), bien como designación de seres divinos de rango inferior a los *theoí* (Hesíodo), o bien, como hijos simplemente de los dioses (cf. Platón, *Apología de Sócrates*, 27b-e). La caracterización aquí de Eros, por parte de Diotima, como démon hay que entenderla como entidad metafísica cósmica intermediaria entre los dioses y los hombres (vid. sobre el tema, F. P. Hager, «Dämonen», en J. Ritter-R. Eisler, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt, 1972, vol. II, pág. 20; para la cuestión concreta del démon socrático, cf. Tovar, 1966, págs. 259-275, y A. Camarero, *Sócrates y las creencias demónicas griegas*, Bahía Blanca, 1968).

⁹⁶ La idea de que Eros actúa como un vínculo (*syndesmos*) que mantiene unido el universo recuerda la de Platón, *Gorgias*, 508a, donde se afirma que la amistad es una de las cosas que mantienen en cohesión el universo (cf. Jaeger, 1962, pág. 579, nota 54).

⁹⁷ La divinidad puede comunicarse con los hombres a través del sueño, como hace Zeus con Agamenón en *Iliada*, II, 5 y sigs.

⁹⁸ El mito que se expone a continuación sobre el nacimiento de Eros suele considerarse como una de las páginas más poéticas de Platón (cf. A. Vanhoye, «Deux pages poétiques de Platon (*Banquet*, 203b-203e)», *LEC XX* (1952), págs. 3-21, que ve la función de este mito en precisar lo que debe entenderse por demon intermediario, ilustrando de esta manera las conclusiones a las que anteriormente habían llegado Sócrates y Diotima de común acuerdo). Para las interpretaciones posteriores de este mito por parte de Plutarco, Plotino, el neoplatonismo y el cristianismo, vid. Robin, 1933, págs. 103-107.

⁹⁹ Penía es, evidentemente, la personificación de la Pobreza tal como se encuentra en el *Pluto* de Aristófanes, escrita unos años antes de este diálogo. Poros no es la personificación de su contrario, ya que éste es Pluto. De acuerdo con su etimología y con las características que le asigna Diotima en 203d podría equivaler al español Recurso. La concepción de Poros como esfuerzo dinámico, alimentado por un perpetuo deseo que da plenitud a la vida y que es expresión de la valentía del hombre puede decirse que es creación de Platón (cf. F. Novotný, «Poros, père d'Éros» [en checo, con resumen en francés], *LF 7* [1959], págs. 39-49). Metis, la Prudencia, es la primera esposa de Zeus (cf. Hesíodo, *Teogonía*, 886) y madre de Atenea (cf. Hesíodo, frag. 343).

¹⁰⁰ Sobre al aspecto de Eros como algo intermedio (*metaxy*), vid. R. Demos, «Eros», *The Journal of Philosophy* 13 (1934), págs. 337-345, en especial pág. 340 y sigs.

¹⁰¹ La elección aquí del término «creación» para ejemplificar las distintas connotaciones de algunas palabras puede deberse a la mención de Agatón en 196e. Para el concepto de *poiēsis* descrito en este lugar, cf. E. Lledó, *El concepto de «Poiēsis» en la Filosofía griega. Heráclito. Sofistas. Platón*, Madrid, 1961, págs. 84 y sigs., y, desde una perspectiva más general, D. Romero de Solís, *Poiēsis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica*, Madrid, 1981.

¹⁰² Dado que el vocablo griego *dolerós* «engañoso» no es muy común en la prosa ática y que, por otra

parte, recuerda el epíteto sáfico *dolóploke* «tejedora de engaños» aplicado a Afrodita, se ha pensado que tenemos aquí una cita poética. Otros, en cambio, lo consideran una glosa.

103 En este pasaje se ha fijado recientemente F. Rodríguez Adrados, «La teoría del signo lingüístico en un pasaje del *Banquete* platónico», *RSEL* 10, 2 (1980), págs. 331-337, para explicar la distinción platónica de un uso genérico y otro específico en la palabra *érōs*, lo que implica la ausencia del binarismo tan característica de nuestro autor.

104 Alusión evidente a lo que había dicho Aristófanes en 191d-193d, como se ve claramente por lo que se refiere en 212c.

105 Que lo único que valoramos como perteneciente a nosotros es el bien, es una idea favorita de Platón (cf. *Cármides*, 163c; *Lisis*, 222a; *República*, 586e).

106 Esta definición se ha entendido como típica de lo que es amor platónico. Vid. sobre el tema, L. A. Kosman, «Platonic Love», en W. H. Werkmeister (ed.), *Facets of Plato's Philosophy*, Amsterdam, 1976, págs. 53-69. Jaeger, 1962, pág. 581, nota 64, ha puesto esta definición en relación con el concepto aristotélico de *philautía* o amor de sí mismo tal como el estagirita lo define en *Ética nicomáquea*, IX, 8.

107 Ilitía es la diosa que presidía los alumbramientos, en los que estaban presentes una o varias Moiras que asignaban al recién nacido el lote que le correspondía en vida. La Belleza personificada asume, aquí, los papeles de ambas en toda clase de parto, material y espiritual.

108 En esta parte del discurso de Diotima se ha querido ver una postura diferente de Platón frente a la idea de la inmortalidad del alma, una de las doctrinas fundamentales de su filosofía de la madurez expuesta en *Fedón*, *Menón* y *Fedro*. Se ha hablado de un cierto escepticismo de Platón en esta materia cuando escribe el *Banquete*. La cuestión ha sido muy debatida y para una amplia información vid. Guthrie, 1975, vol. IV, págs. 387-392. Lo que Platón dice aquí, al respecto, debe verse como una ampliación de su teoría de la inmortalidad; Platón no tenía por costumbre reconciliar lo que dice en una obra con lo que había dicho previamente en otra, por lo que muchas veces es difícil decidir si ha cambiado de opinión o si está expresando aspectos diferentes del mismo problema (cf. Dover, 1978, pág. 160, nota 9). Lo que aquí expone su autor es, simplemente, el afán del hombre por hacerse inmortal en esta vida a través de su prole. En todo el diálogo no hay ni una palabra que aluda a que el alma sea precedera.

109 Hexámetro de autor desconocido. Se piensa que pueda tratarse de la propia Diotima (Platón), parodiando lo que Agatón había hecho también en 197c.

110 Legendario rey del Ática, que, sabiendo por el oráculo de Delfos que unos invasores dorios conseguirían apoderarse de Atenas si respetaban la vida de su rey, se disfrazó de mendigo y logró que lo mataran, con lo que los invasores desistieron de tomar la ciudad. Sus hijos fueron Androclo y Neleo (cf. Heródoto, V, 65-76).

111 Licurgo es el semilegendario legislador de Esparta considerado como el creador de las leyes e instituciones espartanas (que Diotima denomina sus «hijos») calificadas de salvadoras de Lacedemonia por el poder militar que otorgaron a Esparta, y de la Hélade por el papel de Esparta en las Guerras Médicas.

112 Poeta y legislador ateniense, de principios del siglo VI a.C., que con sus reformas constitucionales puso los cimientos de la democracia ateniense.

113 La palabra griega *hierá* alude tanto a templos y santuarios, como a ritos y sacrificios. En cualquier caso, la alusión a levantar templos en honor de hombres de estado deificados se refiere posiblemente a comunidades orientales, en las que las leyes se consideran tradicionalmente adscritas a legendarios legisladores divinos. Los griegos no deificaron a sus legisladores (cf. Taylor, 1926, pág. 228, nota 2).

114 Según G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, 1973, pág. 165, nota 11, estas palabras de Diotima hay que entenderlas en el contexto de la conocida ignorancia y modestia socráticas, pues suponer que Platón por boca de Diotima pretende situarse a un nivel superior a su maestro sería ridículo. En cambio, F. M. Cornford, «La doctrina de Eros en el *Banquete*», en su libro *La filosofía no escrita*, Barcelona, 1974, págs. 127-146, esp. pág. 139, entiende que, hasta esta parte del discurso de Diotima, se ha hablado de una inmortalidad de la criatura mortal que se perpetúa en la raza, en la fama y en sus ideas, correspondiente a la filosofía socrática de la vida en este mundo, mientras que la revelación del otro mundo, del mundo de las Ideas, se reserva para los

grandes misterios que vienen a continuación. El punto en que maestro y discípulo se separan estaría en estas palabras de Diotima que indican que Platón supera al Sócrates histórico.

115 Todo este pasaje, hasta 212a, suele considerarse como una de las partes más conocidas del corpus platónico y una de las más hermosas páginas filosóficas de todos los tiempos, «expresión de uno de los momentos cumbres del pensamiento humano» (cf. J. Vives, *Génesis y evolución de la ética platónica*, Madrid, 1970, pág. 209). La descripción de la serie de etapas o grados por los que hay que atravesar hasta llegar a la comprensión de la idea o forma de Belleza llega hasta 210e (cf., sobre esta parte, J. M. E. Moravcsik, «Reason and Eros in the ‘Ascent’-Passage of the *Symposium*», en J. P. Anton-G. L. Kustas [eds.], 1971, págs. 285-302). Para J. N. Findlay, «The Myths of Plato», *Dionysius II* (1978), págs. 19-34, lo que se describe en este pasaje es una especie de yoga eidético que procede sistemáticamente de lo sensual e individual a lo poético y genérico.

116 Esta metáfora reaparece en autores tardíos como Dioniso el Areopagita y Gregorio Nacianceno, quien la emplea en relación con la esencia infinita de Dios (cf. P. Colaclidès, «Variations sur une métaphore de Platon», *C. and M.* 27 [1966], págs. 116-117).

117 Desde aquí hasta 211b, tenemos la descripción de las características de la Belleza en sí que constituyen un verdadero paradigma de lo que se denomina una Forma platónica, con las propiedades que ésta debe reunir para que se la considere un verdadero universal. Sobre la doctrina platónica de las formas en general, pueden consultarse los siguientes trabajos: J. A. Nuño, *La dialéctica platónica. Su desarrollo en relación con la teoría de las formas*, Caracas, 1962; R. E. Allen, *Plato's Euthyphron and the Early Theory of Forms*, Londres, 1970; J. M. E. Moravcsik, «Recollecting the Theory of Forms», en Werkmeister (ed.), 1976, págs. 1-20; H. Teloh, «The Isolation and Connection of the Forms in Plato's Middle Dialogues», *Apeiron X* (1976), págs. 20-33.

118 Esta descripción de la forma de Belleza se ha considerado similar a la descripción que hace Parménides del Ser en su frag. 28 B 8 (cf. *Los filósofos presocráticos*, vol. 1, frags. 1050-1051, págs. 479-481), y se ha pensado en una influencia de la escuela eleata en una fase temprana de su desarrollo sobre Platón. Para la relación Platón-Parménides a propósito de este pasaje, vid. F. Solmsen, «Parmenides and the description of perfect beauty in Plato's *Symposium*», *AJPh* 92 (1971), págs. 62-70; R. K. Sprague, «*Symposium* 211a, and Parmenides, frag. 8», *CPh* 66 (1971), pág. 261; G. Rodis-Lewis, «Platon, les Muses et le Beau», *BAGB* (1983), págs. 265-276, esp. pág. 274.

119 Cf. *supra*, nota 104.

120 Medida de líquidos de unos 27 cl.; en total, pues, un poco más de 2 l.

121 Palabras de Idomeneo a Néstor, dichas del médico Macaón en *Iliada*, XI, 514.

122 La ejemplificación por medio de comparaciones o imágenes es típica del humor griego (cf. Aristófanes, *Las aves*, 801-808; *Las avispas*, 1308-1313) y en Platón se relaciona con la doctrina de la imitación (cf., también, *Menón*, 80a-c). Para el tema, vid. A. Diès, *Autour de Platon*, París, 1927, pág. 594, y W. J. Verdenius, «Plato's Doctrine of Artistic Imitation», en Vlastos (ed.), *Plato II*, Garden City, 1971, págs. 259-273, esp. pág. 269.

123 También Jenofonte, *Banquete*, IV, 19, compara a Sócrates con silenos. Sileno es, unas veces, padre de los sátiros (como en *El Cíclope* de Eurípides) y, otras, una categoría más de sátiros. Sátiros y silenos pertenecen al séquito de Dioniso; los primeros son deidades peloponésicas y los segundos, jónicas. Por influencia del drama satírico llegaron a ser prácticamente idénticas. Es posible que los artistas de la Atenas del siglo V a.C. adornasen sus talleres con grandes cajas en forma de silenos en las que guardaban sus más bellas estatuas, aunque no tenemos otras referencias a esta costumbre.

124 Heródoto, VII, 26, 3, llama a Marsias sileno, y la denominación aquí de sátiro se debe a lo que hemos dicho en la nota anterior. Marsias es una figura legendaria que quiso competir en música con Apolo y fue desollado por éste. El mito de Marsias (que Heródoto cuenta en el pasaje arriba mencionado) parece reflejar el antagonismo entre la cítara, aristocrática, representada por Apolo, y la flauta, popular, de procedencia asiática, representada por Marsias. El mítico certamen entre Apolo y Marsias aparece en las pinturas de los vasos griegos desde el 435 a.C.

125 Hemos traducido así el término griego *hybristés* para guardar la relación que Alcibiades establece aquí entre Sócrates y los sátiros-silenos, cuya *hybris* más frecuente era, como se sabe, el asalto sexual. Aplicado a

Sócrates es irónico, ya que, como se demostrará luego, la *hybris* de Sócrates era distinta (cf. M. Gagarin, «Socrates's *hybris* and Alcibiades' failure», *Phoenix* 31 [1977], págs. 22-37).

126 Al igual que Marsias, tampoco Olimpo es una figura histórica (en *Leyes* 677d y en *Ion*, 533b aparece entre personajes míticos). En época clásica se tocaban, en determinadas fiestas, ciertas composiciones muy antiguas que pasaban por ser suyas.

127 Los coribantes eran un grupo mítico de sacerdotes asociado al culto de la diosa frigia Cibele. El rasgo más llamativo de su culto era la música de tambor y flauta ejecutada con acompañamiento de danzas con la que se entraba en un estado de trance místico, de propiedades curativas, en el que se creía oír directamente la voz de la diosa (cf. E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid, 1980, págs. 83-85). Alcibiades sugiere que él también cree escuchar una voz divina cuando oye hablar a Sócrates.

128 En la comedia *Demos* de Éupolis, escrita unos 17 años después de la muerte de Pericles, se hablaba de la incuestionable superioridad en la oratoria de este gran estadista ateniense (cf. frag. 94 K.). Para la relación de algunas expresiones usadas aquí por Alcibiades con este fragmento, cf. Vicaire, 1960, págs. 183-4.

129 Las personas que oían la música de las Sirenas permanecían con ellas y morían (cf. Homero, *Odisea*, XII, 37-54 y 154-200).

130 La ironía constituye uno de los rasgos más dominantes de la personalidad de Sócrates, y este pasaje en boca de Alcibiades es uno de los más ilustrativos al respecto (cf., también, 218d). Sobre el tema, vid. Laborderie, 1978, págs. 423-442.

131 Se ha pensado que esta exposición detallada de la relación Alcibiades-Sócrates, de la que tanto se hablaba, es para exculpar a Sócrates (cf. Tovar, 1966, págs. 97-98 y 289-290)

132 El gimnasio y la palestra ofrecían muchas oportunidades de ver desnudos a los jóvenes y funcionaban como centros sociales en los que era posible establecer algún contacto (cf. Platón, *Cármides*, 154a-c; *Eutidemo*, 273a; *Lisis*, 206e). Sobre este aspecto, vid. J. Oehler, «Gymnasium», en *RE*, XVII (1912), cols. 2003-2026, y Dover, 1978, pág. 54, nota 30.

133 Existían, al parecer, dos formas de este proverbio: *oînos kai alêtheia* «vino y verdad» y *oînos kai paîdes alêtheîs* «el vino y los niños dicen la verdad». En las palabras de Alcibiades hay una mezcla de ambas formas.

134 Referencia a un verso órfico que proclamaba la ley del silencio obligatorio a los profanos o no iniciados (cf. G. Hermann, *Orphica*, Leipzig, 1805 [reimp., Hildesheim, 1971], pág. 447).

135 Alusión al conocido intercambio de armas de *Iliada*, VI, 232-6, donde Glauco permuta sus armas de oro por las de bronce de Diomedes.

136 Para la elección de *archētai* en lugar de *epicheirēi*, cf. H. Renehan, «Plato, *Symposium* 219a 2-4», *CR* 19 (1969), pág. 270.

137 El tema de la invulnerabilidad de Ayante es posthomérico; no se debía a nada sobrenatural, sino a su enorme escudo y a la piel de león que cubría su cuerpo (cf. Píndaro, *Ístmicas*, VI, 47 y sigs., y Sófocles, *Ajax*, 575-576).

138 Potidea, en la península calcídica, era colonia de Corinto y pertenecía a la confederación ateniense, contra la que se sublevó en el 432 a.C., constituyendo, por así decir, el primer acto de la Guerra del Peloponeso. Atenas envió allí un ejército de unos 3.000 hoplitas, entre los que se encontraba Sócrates, y se puso sitio a la ciudad que duró hasta el 430 a.C., fecha de su capitulación (cf., sobre estos hechos, Tucídides, I, 56-65, y II, 70). En Platón, *Cármides*, 153a-c, vemos a Sócrates al regreso de esta campaña (cf., sobre la misma, Tovar, 1966, págs. 103-105).

139 Sobre los aspectos asombrosos de Sócrates, vid. A. Andrés Roig, «Sobre el asombro en los diálogos platónicos», en *Actas del Primer Simposio Nacional de Estudios Clásicos*, Mendoza, 1972, págs. 241-256.

140 Verso tomado de la *Odisea*, IV, 242 y 271, dicho en una ocasión (242) por Helena y en otra (271) por Menelao a propósito de Ulises.

141 Las devociones e ideas religiosas de Sócrates se apartan de la religión tradicional. En Jenofonte, *Banquete*, 8, 1 y sigs., lo encontramos haciendo una oración al dios Eros. La adoración que hace aquí del sol se

enmarca dentro de la práctica popular, que testimonian Hesíodo, *Trabajos y días*, 338 y sigs., y Aristófanes, *Pluto*, 771, de hacer sacrificios y súplicas a la salida y puesta del sol. Según E. R. Dodds, «Plato and the irrational Soul», en Vlastos (ed.), 1971, págs. 206-229, esp. pág. 224 y nota 70, la gran novedad de la reforma religiosa proyectada por Platón está en el énfasis que puso en el culto a cuerpos celestes como el sol, la luna y las estrellas, cuyos antecedentes, al menos para el sol, deben buscarse en el pensamiento y las prácticas pitagóricas (cf., también, Tovar, 1966, pág. 145 y sigs.).

142 Esta batalla tuvo lugar en la campaña de Potidea, justo antes del asedio, en el verano del 432 a.C.

143 La batalla de Delion, comarca situada al sureste de Beocia, en el 424 a.C., fue la más sangrienta de la Guerra del Peloponeso (cf. Tucídides, IV, 89-101). Unos ocho mil atenienses al mando de Hipócrates fueron derrotados y dispersados por los tebanos mandados por Pagondas.

144 General ateniense entre el 427 y 425 a.C. y en el 418 a.C., fecha en que muere en la batalla de Mantinea. En el diálogo platónico que lleva su nombre (181b), Laques admira el comportamiento de Sócrates en esta batalla y afirma que si todos hubieran combatido como él no la hubiesen perdido (cf. Tovar, 1966, págs. 103-105).

145 Adaptación del verso aristofánico de *Las nubes*, 362. Se trata del único pasaje de Platón en el que se recoge una cita de Aristófanes (cf. Vicaire, 1960, pág. 187).

146 El más famoso general espartano en la primera parte de la Guerra del Peloponeso, extraordinario por su habilidad, energía y valor, que murió combatiendo en Anfípolis en el 422 a.C. (cf. Tucídides, V, 10, 8-11).

147 Néstor y Antenor son famosos héroes del lado griego y troyano, respectivamente, ilustres por su sabiduría, prudencia y elocuencia (cf. Homero, *Iliada*, I, 248 y III, 148-151).

148 Un reproche parecido sobre este modo de expresión socrática lo hace Calicles en *Gorgias*, 490 c-d.

149 La belleza interior de la que aquí habla Alcibíades y su comparación con los silenos del principio de su discurso recuerdan un poco el final del *Fedro* (279b-c), donde Platón pone en boca de Sócrates el único ejemplo de oración precisamente en honor de la belleza interna, y se la considera como modelo de oración del filósofo (cf. Jaeger, 1962, pág. 587).

150 Cármides era un joven de extraordinaria belleza, según podemos ver por el diálogo que lleva su nombre (cf. 154a-155e). Eutidemo, que no debe confundirse con el sofista al cual se refiere el diálogo platónico del mismo nombre, era también bello según se desprende de Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I 2, 29 y 4, 2, 1.

151 El tema de que el necio aprende padeciendo se encuentra formulado ya en Homero, *Iliada*, XVII, 32, y en Hesíodo, *Trabajos y días*, 218, y constituye luego uno de los tópicos más constantes en la literatura griega posterior (Heródoto, Esquilo, Sófocles, etc.). Sobre la cuestión, *vid.* la monografía de H. Dörrie, *Leid und Erfahrung. Die Wortund Sinn-Verbindung pathein-mathein im griechischen Denken*, Wiesbaden, 1956.

152 Esta opinión, aquí, de Sócrates es muy distinta a la que da en *Ion*, 531e-534e, y no ha sido desarrollada por Platón en ningún otro sitio. En el 416 a.C., no hubo en Atenas un autor que escribiera a la vez tragedia y comedia; ello ocurre únicamente en época helenística. Por esta razón se ha pensado que esta escena final del diálogo es extraña y, en cierta medida, incoherente. Es mérito, sobre todo, de G. Krüger el haber estudiado esta parte final del *Banquete* no como un mero epílogo, sino como parte esencial del diálogo (cf. su libro *Einsicht und Leidenschaft*, Frankfurt, 1973, esp. págs. 292-308). F. Rodríguez Adrados ha analizado este pasaje desde la perspectiva de la naturaleza del teatro y en relación con el problema general de la poética platónica (cf. su artículo «El *Banquete* platónico y la teoría del teatro», *Emérita* 37 [1969], págs. 1-28). Para otras opiniones sobre este pasaje remitimos a los siguientes trabajos: H. Bacon, «Socrates Crowned», *VQR* 35 (1959), págs. 415-430; L. Sensasono, «Un asserto di Platone (*Simposio* 223d)», *R. d. SF.* 28 (1975), págs. 55-75; D. Clay, 1975, págs. 238-261.

153 Santuario de Apolo Liceo, situado al este de Atenas, donde había también un gimnasio que, en *Eutifrón*, 271 a, vemos como lugar favorito de Sócrates y que se cita también en otros diálogos (cf. *Lisis*, 203a; *Eutidemo*, 271a). Haciendo su vida usual después del banquete, Sócrates demuestra su inmunidad a los efectos del alcohol a la que había aludido Alcibíades en 220a (cf. Babut, 1980, págs. 27 y sigs.).

FEDRO
Traducción y notas de
EMILIO LLEDÓ

NOTA DE TRADUCCIÓN

Para la traducción se ha seguido, en general, la edición de J. Burnet *Platonis Opera*, Oxford, 1953 (1.^a ed. 1901).

SÓCRATES, FEDRO

SÓCRATES —Mi querido Fedro, ¿adónde te diriges ahora y de dónde [227a] vienes?

FEDRO —De con Lisias,¹ Sócrates, el de Céfalo,² y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentado desde temprano. Persuadido, además, por Acúmeno,³ compañero tuyo y mío, voy a dar un paseo por los caminos, ya que, afirma, es más descansado que andar por los lugares públicos. [b]

SÓC. —Y bien dice, compañero. Por cierto que, según veo, estaba Lisias en la ciudad.

FED. —Sí que estaba, y con Epícrates,⁴ en esa casa vecina al templo de Zeus, en ésa de Mórico.⁵

SÓC. —¿Y de qué habéis tratado? Porque seguro que Lisias os regaló con su palabra.

FED. —Lo sabrás, si tienes un rato para escucharme mientras paseamos.

SÓC. —¿Cómo no? ¿Crees que iba yo a tener por ocupación «un quehacer mejor», por decirlo como Píndaro,⁶ que oír de qué estuvisteis hablando tú y Lisias?

[c] FED. —Adelante, pues.

SÓC. —¿Me contarás?

FED. —Y es que, además, Sócrates, te interesa lo que vas a oír. Porque el asunto sobre el que departíamos, era un si es no es erótico. Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien lo ama, y en esto residía la gracia del asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama.

SÓC. —¡Qué generoso! Tendría que haber añadido: y al pobre [d] más que al rico y al viejo más que al joven, y, en fin, a todo aquello que me va más bien a mí y a muchos de nosotros. Porque así los discursos serían, al par que divertidos, provechosos para la gente. Pero, sea como sea, he deseado tanto escucharte, que, aunque caminando te llegases a Megara⁷ y, según recomienda Heródico,⁸ cuando hubieras alcanzado la muralla, te volvieres de nuevo, seguro que no me quedaría rezagado.

FED. —¿Cómo dices, mi buen Sócrates? ¿Crees que yo, de todo lo [228a] que con tiempo y sosiego compuso Lisias, el más hábil de los que ahora escriben, siendo como soy profano en estas cosas, me voy a acordar de una manera digna de él? Mucho me falta para ello. Y eso que me gustaría más que llegar a ser rico.

SÓC. —¡Ah, Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír la palabra de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se [b] dejaba convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria,⁹ si es que no era demasiado largo. Se iba, pues, fuera de las murallas para practicar. Pero como se encontrase con uno de esos

maniáticos por oír discursos, se alegró al verlo por tener así un compañero de su entusiasmo y le instó a que caminasen juntos. Sin embargo, como ese [c] amante de discursos le urgiese que le dijese uno, se hacía de rogar como si no estuviese deseando hablar. Si, por el contrario, nadie estuviera por oírle de buena gana, acabaría por soltarlo a la fuerza. Así que tú, Fedro, pídele que lo que de todas formas va a acabar haciendo, que lo haga ya ahora.

FED. —En verdad que, para mí, va a ser mucho mejor hablar como pueda, porque me da la impresión de que tú no me soltarás en tanto no abra la boca, salga como salga lo que diga.

SÓC. —Muy verdad es lo que te está pareciendo.

FED. —Entonces, así haré. Porque, en realidad, Sócrates no llegué [d] a aprenderme las palabras una por una. Pero el contenido de todo lo que expuso, al establecer las diferencias entre el que ama y el que no, te lo voy a referir en sus puntos capitales, sucesivamente, y empezando por el primero.¹⁰

SÓC. —Déjame ver, antes que nada, querido, qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo. Y si es así, vete haciendo a la idea, por lo que a mí toca, de que, con todo lo que te quiero, estando Lisias presente, no tengo la menor intención de [e] entregárteme para que entrenes. ¡Anda!, enséñame ya.

FED. —Calma. Que acabaste de arrebatarme, Sócrates la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde quieres que nos sentemos para leer?

SÓC. —Desviémonos por aquí, y vayamos por la orilla del Iliso, y [229a] allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente.

FED. —Por suerte que, como ves, estoy descalzo. Tú lo estás siempre. Lo más cómodo para nosotros es que vayamos cabe el arroyuelo mojándonos los pies, cosa nada desagradable en esta época del año y a estas horas.¹¹

SÓC. —Ve delante, pues, y mira, al tiempo, dónde nos sentamos.

FED. —¿Ves aquel plátano tan alto?

SÓC. —¡Cómo no!

[b] FED. —Allí hay sombra, y un vientecillo suave, y hierba para sentarnos o, si te apetece, para tumbarnos.

SÓC. —Vamos, pues.

FED. —Dime, Sócrates, ¿no fue por algún sitio de éstos junto al Iliso donde se cuenta que Bóreas¹² arrebató a Oritía?

SÓC. —Sí que se cuenta.

FED. —Entonces, ¿fue por aquí? Grata, pues, y límpida y diáfana parece la corriente del arroyuelo. Muy a propósito para que jugueteen, en ella, unas muchachas.

[c] SÓC. —No, no fue aquí, sino dos o tres estadios más abajo. Por donde atravesamos para ir al templo de Agras.¹³ Por algún sitio de éstos hay un altar, dedicado a Bóreas.

FED. —No estaba muy seguro. Pero dime, por Zeus, ¿crees tú que todo ese mito es verdad?¹⁴

SÓC. —Si no me lo creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño. Diría, en ese caso, haciéndome el enterado, que un golpe del viento Bóreas la precipitó desde las rocas próximas, mientras jugaba con Farmacia¹⁵ y que, habiendo muerto así, fue raptada, según se dice, por el Bóreas. Hay otra leyenda que afirma que fue en el Areópago, y que fue allí y no aquí de donde la raptaron. Pero yo, Fedro, considero, [d] por otro lado, que todas estas cosas tienen su gracia; sólo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte. Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas teratológicas. Aquel, pues, que dudando [e] de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesitaría mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo.¹⁶ Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando [230a] todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón,¹⁷ o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino. Por cierto, amigo, y entre tanto parloteo, ¿no era éste el árbol hacia el que nos encaminábamos?

[b] FED. —En efecto, éste es.

SÓC. —¡Por Hera! Hermoso rincón, con este plátano tan frondoso y elevado. Y no puede ser más agradable la altura y la sombra de este sauzgatillo,¹⁸ que, como además, está en plena flor, seguro que es de él este perfume que inunda el ambiente. Bajo el plátano mana también una fuente deliciosa, de fresquísima agua, como me lo están atestiguando [c] los pies. Por las estatuas y figuras, parece ser un santuario de ninfas, o de Aqueloo.¹⁹ Y si es esto lo que buscas, no puede ser más suave y amable la brisa de este lugar. Sabe a verano, además, este sonoro coro de cigarras.²⁰ Con todo, lo más delicioso es este césped que, en suave pendiente, parece destinado a ofrecer una almohada a la cabeza plenteramente reclinada. ¡En qué buen guía de forasteros te has convertido, querido Fedro!

FED. —¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces [d] vas más allá de los límites de la ciudad, y que ni siquiera traspasas sus murallas.

SÓC. —No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad. Por cierto, que tú sí pareces haber encontrado un señuelo para que salga. Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos [e] escritos. Así que, como

hemos llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que va a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee.

FED. —Escucha, pues.²¹

«De mis asuntos tienes noticia y has oído, también, cómo considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera que dejase [231a] de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues, precisamente, a los amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo. Pero, a los otros, no les viene tiempo de arrepentirse. Porque no obran a la fuerza, sino libremente, como si estuvieran deliberando, más y mejor, sobre sus propias cosas, y en su justa y propia medida. Además, los enamorados tienen siempre ante sus ojos todo lo que de su incumbencia les ha salido mal a causa del amor y, por supuesto, lo que les ha salido bien. Y si a esto añaden las dificultades pasadas, acaban por [b] pensar que ya han devuelto al amado, con creces, todo lo que pudieran deberle. Pero a los que no aman y no ponen esa excusa al abandono de sus propios asuntos, ni sacan a relucir las penalidades que hayan soportado, ni se quejan de las discusiones con sus parientes, no les queda otra alternativa, superados todos esos males, que hacer de buen grado lo que consideren que, una vez cumplido, ha de ser grato a aquellos que cortejan. Y, más aún, si la causa por la que merecen respeto y estima los enamorados, es porque dicen que están sobremanera [c] atados a aquellos a los que aman, y dispuestos, además, con palabras y obras a enemistarse con cualquiera con tal de hacerse gratos a los ojos de sus amados, es fácil saber si dicen verdad, porque pondrán, por encima de todos los otros, a aquellos de los que últimamente están enamorados, y, obviamente, si estos se empeñan, llegarán a hacer mal incluso a los que antes amaron. Y en verdad que ¿cómo va a ser, pues, propio, confiar para asunto tal en quien está aquejado de una clase de [d] mal que nadie, por experimentado que fuera, pondría sus manos para evitarlo? Porque ellos mismos reconocen que no están sanos, sino enfermos, y saben, además, que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse. Por consiguiente, ¿cómo podrían, cuando se encontrasen en su sano juicio, dar por buenas las decisiones de una voluntad tan descarriada? Por cierto, que, si entre los enamorados escogieras al mejor, tendrías que hacer la elección entre muy pocos; pero si, por el contrario quieres escoger, entre los otros, el que mejor te va, lo podrías hacer entre muchos. Y en consecuencia, es mayor la esperanza de encontrar, entre muchos, a aquel que es digno de tu predilección.

[e] »Pero si temes a la costumbre imperante, según la cual, si la gente se entera, caería sobre ti la infamia, toma cuenta de los enamorados, que creen ser objeto de la admiración de los demás, tal como lo son [232a] entre ellos mismos, y arden en deseos de hablar y vanagloriarse de anunciar públicamente que ha merecido la pena su esfuerzo. Pero los que no aman, y que son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente. Por lo demás, es inevitable que muchos oigan e, incluso, vean por sí mismos que los amantes andan detrás de sus amados y que hacen de esto su principal ocupación, de forma que, cuando se les vea hablando entre sí, pensarán [b] que, al estar juntos, han logrado ya sosegar sus deseos, o están a punto de lograrlo. Sin embargo, a los que no aman, nadie pensaría en reprocharles algo por estar juntos,

sabiéndose como se sabe que es normal que la gente dialogue, bien sea por amistad o porque es grato hacerlo. Pero, precisamente, si te entra el reparo, al pensar lo difícil que es que una amistad dure y que si, de algún modo, surgen desavenencias, [c] sufriendo ambas partes de consuno la desgracia, a ti, en tal caso, es a quien tocaría lo peor, al haberte entregado mucho más, puedes acabar por temer, realmente, a los enamorados. Pues son muchas las cosas que les conturban, creyendo como creen que todo va en contra suya. Por eso buscan apartar a los que aman del trato con los otros, porque temen que los ricos les superen con sus riquezas, y con su cultura [d] los cultos. En una palabra, se guardan del poder que irradie cualquiera que posea una buena cualidad. Si consiguen, pues, convencerte de que te enemistes con éstos, te dejan limpio de amigos. Pero si, en cambio, miras por tu propio provecho y piensas más sensatamente que ellos, entonces tendrás disgustos continuos. Sin embargo, todos aquellos que, sin tener que estar enamorados, han logrado lo que pretendían por sus propios méritos y excelencias, no tendrían celos de los que te frecuenten, sino que, más bien, les tomarían a mal el que no quisieran, pensando que éstos los menosprecian y que, al revés, redundan en su provecho el que te traten. Así pues, tendrán una firme [e] esperanza de que de estas relaciones, habrá de surgir, más bien amistad que enemistad.

»Predomina, además, entre muchos de los que aman, un deseo hacia el cuerpo, antes de conocer el carácter del amado, y de estar familiarizados con todas las otras cosas que le atañen. Por ello, no está muy claro si querrán seguir teniendo relaciones amistosas cuando se haya apaciguado su deseo. Pero a los que no aman y que cultivaron [233a] mutuamente su amistad antes de que llegaran a hacer eso no es de esperar que se les empequeñezca la amistad, por los buenos ratos que vivieron, sino que, más bien, la memoria pasada servirá como promesa de futuro. Y, en verdad, que es cosa tuya el hacerte mejor, con tal de que me prestes oído a mí y no a un amante. Pues éstos dedican sus alabanzas a todo lo que tú haces o dices, aunque sea contra algo bueno, en parte por miedo a granjearse tu enemistad, en parte también porque, por el deseo, se les ofusca la mente. Porque mira qué cosas [b] son las que el amor manifiesta: cuando tienen mala suerte, les parece insoportable lo que a otros no daría pena alguna, mientras que un suceso afortunado que, por cierto, no merece ser tenido por algo gozoso desencadena, necesariamente, sus alabanzas. En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos. Pero si te dejas persuadir por mí, no va a ser el gozo momentáneo tras lo primero que voy a ir cuando estemos juntos, sino tras el provecho futuro. No seré dominado por el amor, sino por mí mismo, ni me dejaré llevar [c] por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes dejaré traslucir mi desagrado. Perdonaré los errores involuntarios e intentaré evitar los voluntarios. Éstas son las señales que indican la larga duración de una amistad. Pero si acaso se te ocurre que no es posible que nazca una vigorosa amistad a no ser que se esté enamorado, date cuenta de que, en tal caso, no tendríamos en mucho [d] a nuestros hijos, ni a nuestros padres, ni a nuestras madres, ni ganaríamos amigos fieles que lo fueran por tal deseo, sino por otro tipo de vínculos.

»Si, además, es menester conceder favores a quienes más nos los reclaman,

conviene mostrar benevolencia, no a los satisfechos, sino a los descarriados. Precisamente aquellos que se han liberado, así, de mayores males serán los más agradecidos. Incluso para nuestros convites, no habría que llamar a los amigos, sino a los pordioseros y a los que necesitan [e] hartarse. Porque son ellos los que manifestarán su afecto, los que darán compañía, los que vendrán a la puerta y mostrarán su gozo y nos quedarán agradecidos, pidiendo, además, que se acrecienten nuestros bienes. Pero, igualmente, conviene mostrar nuestra benevolencia, no a [234a] los más necesitados, sino a los que mejor puedan devolver favores, y no tanto a los que más lo piden, sino a los que son dignos de ella; tampoco a los que quisieran gozar de tu juventud, sino a los que, cuando seas viejo, te hagan partícipe de sus bienes; ni a los que, una vez logrado su deseo, se ufanen pregonándolo, sino a los que, pudorosamente, guardarán silencio ante los otros; ni a los que les dura poco tiempo su empeño, sino a los que, invariablemente, tendrás por amigos toda la vida; ni a cuantos, una vez sosegado el deseo, buscarán excusas para enemistarse, [b] sino a los que, una vez que se haya marchitado tu lozanía, dejarán ver entonces su excelencia. Acuérdate, pues, de todo lo dicho y ten en cuenta que los que aman son amonestados por sus amigos como si fuera malo lo que hacen; pero, a los que no aman, ninguno de sus allegados les ha censurado alguna vez que, por eso, maquinen cosas que vayan contra ellos mismos.

»Tal vez quieras preguntarme si es que no te estoy animando a conceder favores a todos los que no aman. Yo, por mi parte, pienso que ni el enamorado te instaría a que mostrases esa misma manera [c] de pensar ante todos los que te aman. Porque para el que recibe el favor, esto no merecería el mismo agradecimiento, ni tampoco te sería posible, queriendo, como quieres, pasar desapercibido ante los otros. No debe derivarse, pues, daño alguno de todo esto, sino mutuo provecho. Por lo que a mí respecta, me parece que ya he dicho bastante, pero si echas de menos alguna cosa que se me hubiera escapado, pregúntame.»

FED. —¿Qué te parece el discurso, Sócrates? ¿No es espléndido, sobre todo por las palabras que emplea?

[d] SÓC. —Genial, sin duda, compañero; tanto, que no salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura, me parecías como encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, al seguirte, he entrado en delirio contigo, ¡oh tú, cabeza inspirada!

FED. —Bueno. ¿No parece como si estuvieras bromeando?

SÓC. —¿Cómo puede pareértelo, y no, más bien, que me lo tomo en serio?

FED. —No, no es eso Sócrates. Pero en realidad, dime, por Zeus patrón [e] de la amistad, ¿crees que algún otro de los griegos tendría mejores y más cosas que decir sobre este tema?

SÓC. —¿Y qué? ¿Es que tenemos que alabar, tanto tú como yo, el discurso por haber expresado su autor lo debido, y no sólo por haber sabido dar a las palabras la claridad, la rotundidad y la exactitud adecuadas? Si es así, por hacerte el favor te lo concedo, puesto que a mí, negado como soy, se me ha escapado. Sólo presté atención a lo retórico, aunque pensé que, al propio Lisias, no le bastaría con ello. [235a] También

me ha parecido, Fedro, a no ser que tú digas otra cosa, que se ha repetido dos o tres veces, como si anduviese un poco escaso de perspectiva en este asunto, o como si, en el fondo, le diera lo mismo. Me ha parecido, pues, un poco infantil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien.²²

FED. —Con eso no has dicho nada, Sócrates. Pues ahí es, precisamente, [b] donde reside el mérito del discurso. Porque de todas las cosas que merecían decirse sobre esto, nada se le ha escapado, de forma que nadie podría decir más y mejor que las que él ha dicho.

SÓC. —Esto es algo en lo que ya no puedo estar de acuerdo contigo. Porque hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto, y que me contradirían si, por condescender contigo, te diera la razón.

FED. —¿Y quiénes son ellos? ¿Y dónde les oíste tú decir mejores [c] cosas?

SÓC. —La verdad es que ahora mismo no sabría decírtelo. Es claro que he debido de oírlo de alguien, tal vez de Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escritor en prosa. ¿Que de dónde deduzco esto? Pues verás. Hinchido como tengo el pecho, duende mío,²³ me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores. Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer [d] que de algunas otras fuentes me he llenado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado.

FED. —Pero ¡qué bien te expresaste, noble amigo! Porque no te pido que me cuentes de quiénes y cómo las oíste, sino que hagas esto mismo que has dicho. Has prometido decir cosas mejores y no menos enjundiosas y distintas que las que están en este escrito. Y te prometo, como los nueve arcontes,²⁴ erigir en Delfos una estatua de oro de tamaño [e] natural, no sólo mía, sino también tuya.

SÓC. —Eres encantador, Fedro. Tú sí que sí eres de oro verdadero, si crees que estoy diciendo algo así como que Lisias se equivocó de todas, todas y que es posible, sobre esto, otras cosas que las dichas. Presiento que ni al último de los escritores se le ocurriría cosa semejante. Vayamos al asunto de que trata el discurso. Si alguien pretendiera probar que hay que conceder favores al que no ama, antes que al que ama, y pasase por alto el encomiar la sensatez del uno, y reprobar la [236a] insensatez del otro —cosa por otra parte imprescindible—, ¿crees que tendría ya alguna otra cosa que decir? Yo creo que esto es asunto en el que hay que ser condescendiente con el orador y dejárselo a él. Y es la disposición y no la invención lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no sólo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención.

FED. —Estoy de acuerdo en lo que dices. Me parece que has medido [b] bien tus palabras. Yo también lo voy a hacer así. Te permito la hipótesis de que el enamorado está más enfermo que el no enamorado. Pero si, por lo demás, llegas a decir cosas mejores y más valiosas que éstas, te has ganado una estatua, labrada a martillo, junto a la ofrenda de los Cipséidas,²⁵ en Olimpia.

SÓC. —¿Te has tomado tan a pecho el que, bromeando contigo, me metiese con tu preferido? ¿Crees, realmente, que yo iba a intentar decir, con la sabiduría que tiene, algo todavía más florido?

FED. —Por lo que a esto respecta, querido, dejaste al descubierto el [c] mismo flanco. Pues tú tienes que expresarte, en todo caso, como mejor seas capaz, para que así no nos veamos obligados a representar ese aburrido juego de los cómicos, que se increpan repitiéndose las mismas cosas. Cuida, pues, de que no me vea forzado a decirte aquello de: «Si yo, Sócrates, desconozco a Sócrates, es que me he olvidado de mí mismo»,²⁶ y lo de que «estaba deseando hablar; pero se hacía de rogar».²⁷ Vete, pues, haciendo a la idea de que no nos iremos de aquí, hasta que no hayas soltado todo lo que dijiste que tenías en el pecho. Estamos solos, en pleno campo, y yo soy el más fuerte y el más joven. Con esto, «hazte [d] cargo de lo que digo»,²⁸ y no quieras hablar por la fuerza mejor que por las buenas.

SÓC. —Pero, dichoso Fedro, voy a hacer el ridículo ante un creador de calidad, yo que soy un profano y que, encima, tengo que repentizar sobre las mismas cosas.

FED. —¿Sabes qué? Deja de hacerte el interesante, porque creo que tengo algo que, si lo digo, te obligaré a hablar.

SÓC. —Entonces, de ninguna manera lo digas.

FED. —¿Cómo que no? Que ya lo estoy diciendo. Y lo que diga será como un juramento. Te juro, pues —¿por quién, por qué dios, o quieres que por este plátano que tenemos delante?—, que si no me [e] pronuncias tu discurso ante este mismo árbol, nunca te mostraré otro discurso ni te haré partícipe de ningún otro, sea de quien sea.

SÓC. —¡Ah, malvado! Qué bien has conseguido obligar, a un hombre amante, como yo, de las palabras,²⁹ a hacer lo que le ordenes.

FED. —¿Qué es lo que te pasa, entonces, para que te me andes escurriendo?

SÓC. —¡Ya nada! Una vez que tú has jurado lo que has jurado, ¿cómo iba yo a ser capaz de privarme de tal festín?

FED. —¡Habla, pues! [237a]

SÓC. —¿Sabes qué voy a hacer?

FED. —¿Sobre qué?

SÓC. —Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte.

FED. —Tú preocúpate sólo de hablar, y, por lo demás, haz como mejor te parezca.

SÓC. —Vamos, pues, oh Musas, ya sea que por la forma de vuestro canto, merezcáis el sobrenombre de melodiosas,³⁰ o bien por el pueblo ligur que tanto os cultiva, «ayudadme a agarrar» ese mito que este [b] notable personaje que aquí veis me obliga a decir, para que su camarada que antes le parecía sabio ahora se lo parezca más.

«Había una vez un adolescente, o mejor aún, un joven muy bello, de quien muchos estaban enamorados. Uno de éstos era muy astuto, y aunque no se hallaba menos enamorado que otros, hacia ver como si no lo quisiera. Y como un día lo requiriese, intentaba convencerle de que tenía que otorgar sus favores al que no le amase, más que

al que le amase, y lo decía así:

»'Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los que pretendan [c] no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos.³¹ La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas.³² Sin embargo, y como si lo supieran, no se ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros. Así pues, no nos vaya a pasar a ti y a mí lo que reprochamos a los otros, sino que, como se nos ha planteado la cuestión de si hay que hacerse amigo del que ama o del que no, deliberemos primero, de mutuo acuerdo, sobre qué es el amor y cuál es su poder. Después, teniendo esto presente, y [d] sin perderlo de vista, hagamos una indagación de si es provecho o daño lo que trae consigo.

»'Que, en efecto, el amor es un deseo está claro para todos, y que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos. ¿En qué vamos a distinguir, entonces, al que ama del que no? Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevarnos quieran. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor.³³ Las dos coinciden unas veces; pero, otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras otra. Si es [e] la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez. Si, por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, a este predominio se le ha puesto el nombre de desenfreno. [238a] Pero el desenfreno tiene múltiples nombres,³⁴ pues es algo de muchos miembros y de muchas formas,³⁵ y de éstas, la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre mismo que ella lleva. Cosa, por cierto, ni bella ni demasiado digna. Si es, pues, con relación a la comida donde el apetito predomina sobre la ponderación de lo mejor y sobre los [b] otros apetitos, entonces se llama glotonería, y con este mismo nombre se llama al que la tiene. Si es en la bebida en donde aparece su tiranía y arrastra en esta dirección a quien la ha hecho suya, es claro la denominación que le pega. Y por lo que se refiere a los otros nombres, hermanados con éstos, siempre que haya uno que predomine, es evidente cómo habrán de llamarse. Por qué apetito se ha dicho lo que se ha dicho, creo que ya está bastante claro; pero si se expresa, será aún más evidente que si no: al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado ciegamente [c] hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor'.»³⁶

»Pero, querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de transporte divino?

FED. —Sin duda que sí, Sócrates. Contra lo esperado, te llevó una riada de elocuencia.

SÓC. —Calla, pues, y escúchame. En realidad que parece divino este lugar, de modo que si en el curso de mi exposición voy siendo [d] arrebatado por las musas no te maravilles. Pues ahora mismo ya empieza a sonarme todo como un dítirambo.

FED. —Gran verdad dices.

SÓC. —De todo esto eres tú la causa. Pero escucha lo que sigue, porque quizá pudiéramos evitar eso que me amenaza. Dejémoslo, por tanto, en manos del dios, y nosotros, en cambio, orientemos el discurso de nuevo hacia el muchacho.

«Bien, mi excelente amigo. Así que se ha dicho y definido qué es aquello sobre lo que hemos de deliberar. Teniéndolo ante los ojos, digamos [e] lo que nos queda, respecto al provecho o daño que, del que ama o del que no, puede sobrevenir a quien le conceda sus favores. Necesariamente aquel cuyo imperio es el deseo, y el placer su esclavitud, hará que el amado le proporcione el mayor gozo. A un enfermo le gusta todo lo que no le contraría; pero le es desagradable lo que es igual o superior [239a] a él. El que ama, pues, no soportará de buen grado que su amado le sea mejor o igual, sino que se esforzará siempre en que le sea inferior o más débil. Porque inferior es el ignorante al sabio, el cobarde al valiente, el que es incapaz de hablar al orador, el torpe al espabilado. Todos estos males y muchos más que, por lo que se refieren a su mente, van surgiendo en el amado o están en él ya por naturaleza, tienen que dar placer al amante en un caso, y en otro los fomentará, por no verse privado del gozo presente. Por fuerza, pues, ha de ser celoso, y al apartar a su [b] amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad, le causa un grave perjuicio, el más grande de todos, al privarle de la posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido. En esto consiste la divina filosofía,³⁷ de la que el amante mantiene a distancia al amado, por miedo a su menosprecio. Maquinará, además, para que permanezca absolutamente ignorante, y tenga, en todo, que estar mirando a quien ama, de forma que, siendo capaz de darle el mayor de los placeres, sea, a la par, para sí mismo su mayor enemigo. Así pues, por lo que se refiere a la inteligencia, no es que sea un buen tutor y compañero el hombre enamorado. [c]

»Después de esto, conviene ver qué pasará con el estado y cuidado del cuerpo, cuando esté sometido a aquel que forzosamente perseguirá el placer más que el bien. Habrá que mirar, además, cómo ese tal perseguirá a un joven delicado y no a uno vigoroso, a uno no criado a pleno sol, sino en penumbra, a uno que nada sabe de fatigas viriles ni de ásperos sudores, y que sí sabe de vida muelle y sin nervio, que se [d] acicala con colores extraños, con impropios atavíos, y se ocupa con cosas de este estilo. En fin, tan claro es todo, que no merece la pena insistir en ello, sino que definiendo lo principal, más vale pasar a otra cosa. Efectivamente, un cuerpo así hace que, en la guerra y en otros asuntos de envergadura, los enemigos se enardecen, mientras que los amigos y los propios enamorados se atemorizan.

»Dejemos esto, pues, por evidente, y pasemos a hablar de la desventaja que traerá a nuestros bienes el trato y la tutoría del amante. [e] Pues es obvio para todos, y

especialmente para el enamorado, que, si por él fuera, desearía que el amado perdiese sus bienes más queridos, más entrañables, más divinos. No le importaría que fuese huérfano de padre, de madre, privado de parientes y amigos, porque ve en ellos el estorbo y la censura de su muy dulce trato con él. Pero, además, si está [240a] en posesión de oro o de alguna otra forma de riqueza pensará que no es fácil de conquistar, y que, si lo conquista, no le será fácil de manejar. De donde, necesariamente, se sigue que el amante estará celoso de la hacienda de su amado, y se alegrará si la pierde. Aún más, célibe, sin hijos, sin casa, y esto todo el tiempo posible, le gustaría al amante que estuviera su amado, y alargar así, cuanto más, la dulzura y el disfrute de lo que desea.

»Existen, por supuesto, otros males; pero una cierta divinidad, [b] mezcló, en la mayoría de ellos, un placer momentáneo, como, por ejemplo, en el adulador, terrible monstruo, sumamente dañino, en el que la naturaleza entreveró un cierto placer, no del todo insípido. También a una hetera podría alguien denostarla como algo dañino, y a otras muchas criaturas y ocupaciones semejantes, que no pueden dejar de ser agradables, al menos por un tiempo. Para el amado, en cambio, es el amante, además de dañino, extraordinariamente repulsivo en el [c] trato diario. Porque cada uno, como dice el viejo refrán, ‘se divierte con los de su edad’.³⁸ Pienso, pues, que la igualdad en el tiempo lleva a iguales placeres y, a través de esta semejanza, viene el regalo de la amistad. A pesar de todo, también este trato con los de la misma edad llega a producir hastío. En verdad que lo que es forzado se dice que acaba, a su vez, siendo molesto para todos y en todo, cosa que, además de la edad, distancia al amante de su predilecto. Pues siendo mayor como es y frecuentando a una persona más joven, ni de día ni de noche le gusta que se ausente, sino que es azuzado por un impulso insoslayable que, [d] por cierto, siempre le proporciona gozos de la vista, del oído, del tacto, de todos los sentidos con los que siente a su amado, de tal manera que, por el placer, queda como esclavizado y pegado a él. ¿Y qué consuelo y gozos dará al amado para evitar que, teniéndolo tanto tiempo a su lado, no se le convierta en algo extremadamente desagradable? Porque lo que tiene delante es un rostro envejecido y ajado, con todo lo que implica, [e] y que ya no es grato oír ni de palabra, cuanto menos tener que cargar, día a día, con tan pegajosa realidad. Y, encima, se es objeto de una vigilancia sospechosa en toda ocasión y a todas horas, y se tienen que oír alabanzas inapropiadas y exageradas e, incluso, reproches, que en boca de alguien sobrio ya sonarían inadmisibles y que, por supuesto, en la de un borracho ya no son sólo inadmisibles, sino desvergonzadas, al emplear una palabrería desmesurada y desgarrada.

»Mientras ama es, pues, dañino y desabrido; pero, cuando cesa su amor, se vuelve infiel, y precisamente para ese tiempo venidero, sobre el que tantas promesas había hecho, sustentadas en continuos juramentos y súplicas que, con esfuerzo, mantenían una relación ya entonces convertida en una carga pesada, que ni siquiera podía aligerar la esperanza [241a] de bienes futuros. Y ahora, pues, que tiene que cumplir su promesa, ha cambiado, dentro de él mismo, de dueño y señor: inteligencia y sensatez, en lugar de amor y apasionamiento. Se ha hecho, pues, otro hombre, sin que se haya dado cuenta el amado. Éste le reclama agradecimiento por lo pasado, recordándole todo lo que han

hecho y se han dicho, como si estuviera dialogando con el mismo hombre. Por vergüenza, no se atreve aquél a decirle ya que ha cambiado, y no sabe cómo mantener los juramentos y promesas de otros tiempos, cuando estaba dominado por la sinrazón, ahora que se ha transformado en alguien razonable y sensato. Aunque obrase como el de antes, no volvería a ser [b] semejante a él e, incluso, a identificársele de nuevo. Desertor de todo esto es, ahora, el que antes era amante. Forzado a no dar la cara, una vez que la valva ha caído de otra manera,³⁹ emprende la huida. Pero el otro tiene necesidad de perseguirle; se siente vejado y pone por testigo a los dioses, ignorante, desde un principio, de todo lo que ha pasado, o sea, de que había dado sus favores a un enamorado y, con ello, necesariamente a un insensato, en lugar de a alguien que, por no estar enamorado, [c] fuera sensato. No habiéndolo hecho así, se había puesto en las manos de una persona infiel, descontenta, celosa, desagradable, perjudicial para su hacienda, y no menos para el bienestar de su cuerpo; pero, sobre todo, funesto para el cultivo de su espíritu. Todo esto, muchacho, es lo que tienes que meditar, y llegar, así, a darte cuenta de que la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: ‘Como a los lobos los corderos, así les gustan [d] a los amantes los mancebos’.»⁴⁰

»Y esto es todo, Fedro. Y no vas a oír de mí ninguna palabra más. Da ya por terminado el discurso.

FED. —Y yo que me creía que estabas a la mitad, e ibas a decir algo semejante sobre el que no ama y que, en consecuencia, es a él, más bien, a quien hay que conceder los favores, destacando, a su vez, todas las ventajas que esto tiene. Entonces, Sócrates, ¿por qué te me paras?

[e] SÓC. —¿No te has dado cuenta, bienaventurado, que ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámica y, precisamente, al vituperar? Pero si empiezo por alabar al otro, ¿qué piensas que tendría que hacer ya? ¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente? Digo, pues, en una palabra, que lo contrario de aquello que hemos reprobado en el uno es, precisamente, lo bueno en el otro. ¿Qué necesidad hay de extenderse en otro discurso? Ya se ha dicho de ambos lo suficiente. Así pues, [242a] mi narración sufrirá la suerte que le corresponda. Yo, por mi parte, atravieso este río y me voy antes de que me fuerces a algo más difícil.

FED. —No, Sócrates, todavía no; no antes de que se pase este bochorno. ¿No ves que ya casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Quedémonos, pues, y dialoguemos sobre lo que hemos mencionado, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.

SÓC. —Divino eres con las palabras, Fedro; sencillamente admirable. Porque yo creo que de todos los discursos que se han dado en tu vida, nadie más que tú ha logrado que se hicieran tantos, bien fuera [b] que los pronunciaras tú mismo, bien, en cambio, que, de alguna forma, obligases a otros, con excepción de Simmias,⁴¹ el tebano, porque a todos los demás les ganas sobradamente. Y ahora, como puedes comprobar, parece que has llegado a ser causa de que todavía haya que pronunciar otro discurso.

FED. —No es que me estés anunciando una guerra; pero ¿cómo y qué es esto a lo que te refieres?

SÓC. —Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí —siempre se [c] levanta cuando estoy por hacer algo—, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, sino a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo suficiente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria. Y antes, cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia, no me fuera a pasar lo que Íbico⁴² dice, que «contra los dioses pecando consiga ser honrado [d] por los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de mi falta.

FED. —¿Qué estás diciendo?

SÓC. —Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera.

FED. —¿Cómo es eso?

SÓC. —Es una simpleza y, hasta cierto punto, impía. Dime si hay algo peor.

FED. —Nada, si es verdad lo que dices.

SÓC. —Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo de Afrodita y es un dios?

FED. —Al menos, eso es lo que se cuenta.

SÓC. —Pero no en Lisias, ni en tu discurso; en ese que, a través de [e] mi boca y embrujado por ti, se ha proferido. Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo. Pero en los dos discursos que acabamos de decir, parece como si lo fuera. En esto, pues, pecaron contra el amor; pero aún más, su simpleza fue realmente exquisita, puesto que, sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecían como si lo hubieran dicho; sobre todo si es que pretenden embaucar a personajillos sin sustancia, para hacerse valer ante ellos. [243a] Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme. Hay, para quienes son torpes, al hablar de «mitologías», un viejo rito purificador que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Estesícoro.⁴³ Privado de sus ojos, por su maledicencia contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió, e inmediatamente, compuso,

No es cierto ese relato;
ni embarcaste en las naves de firme cubierta,
ni llegaste a la fortaleza de Troya. [b]

»Y nada más que acabó de componer la llamada «palinodia», recobró la vista. Yo voy a intentar ser más sabio que ellos, al menos, en esto. Por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber hablado mal del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza.

FED. —Nada más grato que esto habrías podido decirme, Sócrates.

[c] SÓC. —Ya ves, pues, mi buen Fedro, qué irreverentes han sido las palabras de ambos discursos, tanto del mío, como del que tú has leído de ese escrito. Si, por casualidad, nos hubiera escuchado alguien, alguien noble, de ánimo sereno, que estuviese enamorado de otro como él, o que lo hubiera estado alguna vez antes; si nos hubiera escuchado, digo, cuando hablábamos de que los amantes, por minucias, arman grandes discusiones, y que son celosos y perniciosos para aquellos que aman, ¿cómo no se te ocurre creer que acabaría pensando que estaba oyendo a alguien criado entre marineros, y que no había visto, en su vida, un amor realmente libre? ¿No estaría muy en desacuerdo con [d] los reproches que nosotros hacíamos al Amor?

FED. —Por Zeus, que es muy posible, Sócrates.

SÓC. —Pues bien, por reparo ante ese hombre, y por miedo al mismo Amor, deseo enjuagar, con palabras potables, el amargor de lo oído. Por eso, aconsejo a Lisias que, cuanto antes, escriba que al que ama, más bien que al que no ama, es a quien, equitativamente, hay que otorgar favores.

FED. —Ya puedes estar seguro de que así será. Porque habiendo [e] hecho tú la loa del amante, por fuerza Lisias se va a ver, a su vez, obligado por mí, a escribir otro discurso sobre el mismo asunto.

SÓC. —Confío, mientras sigas siendo el que eres, en lo que dices.

FED. —Habla, entonces, sin miedo.

SÓC. —¿Adónde se me fue, ahora, el muchacho con el que hablaba? Para que escuche también esto, y no se apresure, por no haberlo oído, a conceder sus favores al no enamorado.

FED. —Aquí está, siempre a tu lado, muy cerca, y todo el tiempo que te plazca.

SÓC. —Ten entonces presente, bello muchacho, que el anterior [244a] discurso era de Fedro, el de Mirriunte,⁴⁴ e hijo de Pítocles; pero el que ahora voy a decir es de Estesícoro, el de Himera,⁴⁵ hijo de Eufemo, y así es como debe sonar:

«Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido [b] en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro. Pero si nos alargamos ya con estas cuestiones, acabaríamos diciendo lo que ya es claro a todos. Sin embargo, es digno de traer a colación el testimonio de aquéllos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *manía*. De lo contrario, a este [c] arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *maniké*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron. Pero los hombres

de ahora, que ya no saben lo que es bello le interpolan una *t*, y lo llamaron *mantiké*. También dieron el nombre de «*oionoistiké*», a esa indagación sobre el futuro, que practica, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información. Los modernos, sin embargo, la transformaron en *oiōnistiké*, poniéndole, pomposamente, una omega.⁴⁶ De la misma manera que la *mantiké* es más perfecta y más digna que la *oiōnistiké*, [d] como lo era ya por su nombre mismo y por sus obras, tanto más bella es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres. Pero también, en las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas,⁴⁷ esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses. Se llegó, así, a purificaciones [e] y ceremonias de iniciación, que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazaban. [245a] El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir.⁴⁸ Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada [b] por la de los inspirados y posesos.⁴⁹ Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho ‘maniáticos’⁵⁰ en manos de los dioses. Así pues, no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al afirmar que hay que preferir al amigo sensato antes que al insensato. Pero, además, que se alce con la victoria, si prueba, encima, eso de que el amor no ha sido enviado por los dioses para traer beneficios al amante o al amado. Sin embargo, lo que nosotros, por nuestra parte, tenemos que probar es [c] lo contrario, o sea que tal ‘manía’ nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna.

»Prueba, que, por cierto, no se la creerán los muy sutiles, pero sí los sabios. Conviene, pues, en primer lugar, que intuyamos la verdad sobre la naturaleza divina y humana del alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Y éste es el principio de la demostración.

»Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre⁵¹ es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo [d] no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni

él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación,⁵² viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de [e] arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita [246a] e inmortal.

»Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga.⁵³ Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos [b] ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos, de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro, de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.

»Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado,⁵⁴ y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y [c] gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente,⁵⁵ nos figuramos a la divinidad como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.

»Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le [d] desprenden al alma. Es algo así como lo que sigue:

»El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el [e] estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo aquello que le es contrario, se consume y acaba. Por cierto que Zeus, poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha

en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose.⁵⁶ Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas. Pues Hestia⁵⁷ se queda en la morada de los dioses, sola, [247a] mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce,⁵⁸ como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados. Son muchas, por cierto, las miríficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celestes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tienen que hacer, y seguidos por los que, en cualquier caso, quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos. Y, sin embargo, cuando van a festejarse a sus banquetes, marchan [b] hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero. Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado [c] del cielo.

»A ese lugar supraceleste no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla—: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser,⁵⁹ vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, [d] precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propia la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en [e] otro —en eso otro que nosotros llamamos entes—, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el auriga detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso, ambrosía, y los abreva con néctar.

[248a] »Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ratos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar [b] ser unas más que otras. Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas

renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento.⁶⁰ El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad,⁶¹ se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del [c] ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.

»Así es, pues, el precepto de Adrastea.⁶² Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra.

»Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha [d] visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas⁶³ tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al arte adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de éstos a quienes les da por [e] la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena.⁶⁴ De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años —ya que no le salen alas antes de ese tiempo—, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya amado a [249a] los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años. Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma [b] humana. Al llegar el milenio, teniendo unas y otras que sortear y escoger la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran. Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez, de animal a hombre.

»Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas,⁶⁵ yendo de muchas sensaciones a aquello que se [c] concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad.⁶⁶ Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que

siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de estos recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será [d] perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es «entusiasmado».⁶⁷

»Y aquí es, precisamente, adonde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo, [e] y dando ocasión a que se le tenga por loco. Así que, de todas las formas de «entusiasmo», es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía,⁶⁸ al amante de los bellos, se le llama enamorado.

»Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto [250a] fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las [b] almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, [c] y que celebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo,⁶⁹ prisioneros en él como una ostra.

»Sea todo esto en gracias al recuerdo que, en el anhelo de lo de entonces, ha hecho que ahora se hable largamente aquí. Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se refiere, resplandecía entre todas [d] aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista,⁷⁰ en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente —porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista—⁷¹ y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. Pero sólo a

la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable.⁷²

[e] »Ahora bien, el que ya no es novicio o se ha corrompido, no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre, de forma que, al contemplarla, no siente estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer [251a] contra naturaleza. Sin embargo, aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza,⁷³ se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, en habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca sudores [b] y un inusitado ardor. Recibiendo, pues, este chorro de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma,⁷⁴ que antes, por cierto, estuvo toda alada. [c] Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo —que por eso se llaman ‘río de deseos’—,⁷⁵ se empapa y calienta y se le acaban las penas y se llena de gozo. Pero cuando está [d] separada y aridece, los orificios de salida, por donde empuja la pluma, se resecan entonces y, al cerrarse, impiden el brote de la pluma que, ocluida dentro con el deseo, salta como una arteria que late, y pincha cada una en su propia salida, de forma que, agujoneada el alma toda y por todas partes, se revuelve de dolor.

»Sólo, en cambio se alegra, si le viene el recuerdo de la belleza del amado. Por la mezcla de estos sentimientos encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde ir, se enfurece, y, así enfurecida, no puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa [e] adonde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza. Y cuando lo ha visto, y ha encauzado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando aliento, ceden sus pinchazos y va cosechando, entre tanto, el placer más dulce. De ahí que no se preste a que la abandonen —a [252a] nadie coloca por encima del hermoso muchacho—, olvidándose de madre, hermanos y amigos todos, sin importarle un bledo que, por sus descuidos, se disipen sus bienes y desdeñando todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba, presto a hacerse esclavo y a poner su lecho donde le permita estar lo más cerca del deseado.

»Y es que, además de venerarle, ha encontrado en el poseedor de la [b] belleza al médico apropiado para sus grandísimos males. A esta pasión, pues, hermoso muchacho,

al que precisamente van enhebradas mis palabras, llaman los hombres amor; pero si oyes cómo la llaman los dioses, por lo chocante que es, acabarás por reírte. Dicen algunos, sobre el Amor, dos versos sacados, creo, de poemas no publicados de los homéridas, el segundo de los cuales es muy desvergonzado, y no demasiado bien medido. Suenan así:

Los mortales, por cierto, volátil al Amor llaman;
los inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala.⁷⁶

[c] Se puede o no se puede creer esto; no obstante, la causa de lo que les sucede a los amantes es eso y sólo eso.

»Así pues, el que, de entre los compañeros de Zeus, ha sido preso, puede soportar más dignamente la carga de aquel que tiene su nombre de las alas. Pero aquellos que, al servicio de Ares, andaban dando vueltas al cielo, cuando han caído en manos del Amor, y han llegado a pensar que su amado les agravia, se vuelven homicidas, y son capaces de inmolarse a sí mismos y a quien aman. Y así, según sea el dios a cuyo séquito se [d] pertenece, vive cada uno honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios,⁷⁷ se fabrica una imagen que adorna para honrarla y rendirle culto. En efecto, los de Zeus buscan que [e] aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber o gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo lo posible para que sea tal cual es. Y si antes no se habían dado a tales menesteres, cuando ponen las manos en ello, aprenden de donde pueden, y siguen huellas y rastrean [253a] hasta que se les abre el camino para encontrar por sí mismos la naturaleza de su dios, al verse obligados a mirar fijamente hacia él. Y una vez que se han enlazado con él por el recuerdo,⁷⁸ y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios.

»Por cierto que, al convertir al amado en el causante de todo, lo aman todavía más, y lo que sorben, como las bacantes en la fuente de Zeus, lo vierten sobre el alma del amado, y hacen que, así, se asemejen [b] todo lo más que puedan al dios suyo. Los que, por otro lado, seguían a Hera, buscan a alguien de naturaleza regia y, habiéndolo encontrado, hacen lo mismo con él. Y así los de Apolo, y los de cada uno de los dioses, que al ir en pos de determinado dios, buscan a un amado de naturaleza semejante. Y cuando lo han logrado, con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e idea de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza [c] con ellos mismos y con el dios al que veneran.⁷⁹ La aspiración, pues, de aquellos que verdaderamente aman, y su ceremonia de iniciación —si llevan a término lo que desean y tal como lo digo— llega a ser así de bella y dichosa para el que es amado por un amigo enloquecido por el Amor, sobre todo si acaba siendo conquistado. Y esta conquista tiene

lugar de la siguiente manera:

»Tal como hicimos al principio de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían forma de caballo y una [d] tercera forma de auriga, sigamos utilizando también ahora este símil. Decíamos, pues, que de los caballos, uno es bueno y el otro, no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo no lo dijimos entonces, pero habrá que decirlo ahora. Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y pundonor, seguidor de la opinión verdadera⁸⁰ [e] y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias,⁸¹ de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates. Así que cuando el auriga, viendo el semblante amado,⁸² siente un calor que recorre toda el alma, llenándose del cosquilleo [254a] y de los agujones del deseo, aquel de los caballos que le es dócil, dominado entonces, como siempre, por el pundonor, se contiene a sí mismo para no saltar sobre el amado. El otro, sin embargo, que no hace ya ni caso de los agujones, ni del látigo del auriga, se lanza, en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga, y les fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita. Ellos, al principio se resisten irritados, como si tuvieran [b] que hacer algo indigno y ultrajante. Pero al final, cuando ya no se puede poner freno al mal, se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a lo que se les empuja. Y llegan así junto a él, y contemplan el rostro resplandeciente del amado.

»Al presenciarlo el auriga, se transporta su recuerdo a la naturaleza de lo bello, y de nuevo la ve alzada en su sacro trono y en compañía de la sensatez. Viéndola, de miedo y veneración cae boca arriba. Al [c] mismo tiempo, no puede por menos de tirar hacia atrás de las riendas, tan violentamente que hace sentar a ambos caballos sobre sus ancas, al uno de buen grado, al no ofrecer resistencia, al indómito, muy a su pesar. Un poco alejado ya el uno, de vergüenza y pasmo rompe a sudar empapando toda el alma; pero el otro, al calmarse el dolor del freno y la caída y aún sin aliento, se pone a injuriar con furia dirigiendo toda clase de insultos contra el auriga y contra su pareja de tiro, como si por cobardía y debilidad hubiese incumplido su deber y su promesa. Y, de [d] nuevo, obligando a acercarse a los que no quieren, consiente a duras penas, cuando se lo piden, en dejarlo para otra vez.

»Pero cuando llega el tiempo señalado, refresca la memoria a los que hacen como si no se acordaran, les coacciona con relinchos y tirones, hasta que les obliga de nuevo a aproximarse al amado para decirle las mismas palabras. Cuando ya están cerca, con la testuz gacha y la cola extendida, tascando el freno, los arrastra con insolencia. Con todo, el auriga que experimenta todavía más el mismo sentimiento, se tensa, como si estuviera en la línea de salida, arrancando el freno de los dientes [e] del avasallador corcel por la fuerza con que, hacia atrás, ahora le aguanta. Se le llenan de sangre la malhablada lengua y las quijadas, y ‘entrega al sufrimiento’⁸³ las patas y la grupa, clavándolas en tierra.

Pero cuando el mal caballo ha tenido que soportar muchas veces lo mismo, y se le acaba la indocilidad, humillado, se acopla, al fin, a la prudencia del auriga, y ante la visión del bello amado, se siente morir de miedo. Y ocurre, entonces, que el alma del amante, reverente y temerosa, sigue al amado. Así pues, cuidado con toda clase de esmero, [255a] como igual a un dios, por un amante que no finge sino que siente la verdad, y siendo él mismo, por naturaleza, amigo de quien así le cuida —si bien en otra época pudiera haber sido censurado por discípulos u otros cualesquiera, diciéndole lo vergonzoso que era tener relaciones con un amante y, por ello, lo hubiera apartado de sí —, la edad y la fuerza de las cosas le empujan a aceptar, con el paso del tiempo, la compañía. Porque, en verdad, que no está escrito que el malo sea amigo del [b] malo, ni el bueno no lo sea del bueno.⁸⁴ Y, una vez que le ha dejado acercarse, y aceptado su conversación y compañía, la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado que se da cuenta de que todos los otros juntos, amigos y familiares, no le pueden ofrecer parcela alguna de amistad como la del amigo entusiasta. Y cuando vaya pasando el tiempo de este modo, y se toquen los cuerpos en los gimnasios y en otros lugares públicos, entonces ya aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó ‘deseo’,⁸⁵ cuando estaba enamorado de Ganimedes,⁸⁶ inunda [c] caudalosamente al amante, lo empapa y lo rebosa. Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos,⁸⁷ camino natural hacia el alma, que, al recibirlo, [d] se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la salida de las plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmía,⁸⁸ no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo,⁸⁹ se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, [e] también por lo mismo desea y es deseado. Un reflejo del amor, un anti-amor⁹⁰ (Anteros), es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor sino amistad, y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado.

»Y así, como es natural, se seguirá rápidamente, después de esto, todo lo demás. Y mientras yacen juntos, el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al auriga, pues se cree merecedor, por tan largas penalidades, de disfrutar un poco. Pero el del amado no tiene [256a] nada que decir, sino que, henchido de deseo, desconcertado, abraza al amante y lo besa, como se abraza y se besa a quien mucho se quiere, y cuando yacen juntos, está dispuesto a no negarse, por su parte, a dar sus favores al amante, si es que se los pide. En cambio, el compañero de tiro y el auriga se oponen a ello con respeto y buenas razones. De esta manera, si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, subyugando lo que engendra [b] la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y así pues, al final de sus vidas, alados e ingrátidos, habrán vencido en una de las tres competiciones

verdaderamente olímpicas,⁹¹ y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien. Pero si acaso escogieron un modo de [c] vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, tomando de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista.

»Y una vez cumplido, se atan a ello en lo sucesivo, si bien no con frecuencia, porque siempre hay una parte de la mente que no da su asentimiento. Es cierto que éstos también son amigos entre sí, pero menos que [d] aquéllos, tanto mientras dura el amor como si se les ha escapado, en la idea de que se han dado y aceptado las mayores pruebas de fidelidad, que sería desleal incumplirlas, para caer, entonces, en enemistad. Al fin emigran del cuerpo, es verdad que sin alas, pero no sin el deseo de haberlas buscado. De modo que no es pequeño el trofeo que su locura amorosa les aporta. Porque no es a las tinieblas de un viaje subterráneo a donde la ley prescribe que vayan los que ya comenzaron su ruta bajo el cielo, sino a que juntos gocen de una vida clara y dichosa y, gracias al [e] amor, obtengan sus alas, cuando les llegue el tiempo de tenerlas.

»Dones tan grandes y tan divinos, muchacho, te traerá la amistad del enamorado. Pero la intimidad con el que no ama, mezclada de mortal sensatez, y dispensadora también de lo mortal y miserable, produciendo [257a] en el alma amiga una ruindad que la gente alaba como virtud, dará lugar a que durante nueve mil años⁹² ande rodando por la tierra y bajo ella, en total ignorancia.

»Sea ésta, querido Amor, la más bella y mejor palinodia que estaba en nuestro poder ofrecerte, como dádiva y recompensa, y que no podía por menos de decirse poéticamente y en términos poéticos, a causa de Fedro. Obteniendo tu perdón por las primeras palabras y tu gracia por éstas, benevolente y propicio como eres, no me prives del amoroso arte que me has dado, ni en tu cólera me lo embotes, y dame todavía, más que ahora, la estima de los bellos. Y si en lo que, tanto Fedro como yo, [b] dijimos antes, hay algo duro para ti, echa la culpa a Lisias, padre de las palabras,⁹³ hazle enmudecer de tales discursos y volver, como ha vuelto su hermano Polemarco,⁹⁴ a la filosofía, para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos.»

FED. —Uno a tu súplica la mía, Sócrates, para que, si nos es mejor, así se haga. En cuanto a tu discurso, hace un rato que estoy maravillado por lo mucho más bello que te ha salido, en comparación con el primero. [c] Temo, pues, que el de Lisias me parezca pobre, en el caso de que quiera enfrentarlo a otro. Porque, recientemente, oh admirable amigo, algunos de los políticos lo vituperaban tachándolo de eso mismo, y a lo largo de todo su vituperio lo llamaba logógrafo.⁹⁵ No estaría mal, pues, que, en nombre de su buena fama, se nos aguante sus ganas de escribir.

SÓC. —Ridícula, muchacho, es la decisión a la que te refieres, y mucho [d] te equivocas sobre tu compañero, si piensas que es así de timorato. Igual crees también que su detractor decía seriamente lo que decía.

FED. —Pues daba esa impresión, Sócrates. Y tú mismo sabes, tal vez, como yo, que los más poderosos y respetables en las ciudades, se avergüenzan en poner en letra las palabras,⁹⁶ y en dejar escritos propios, temiendo por la opinión que de ellos se puedan formar en el tiempo futuro y porque se les llegue a llamar sofistas.

SÓC. —«Delicioso recodo»,⁹⁷ Fedro. Se te ha olvidado que la expresión viene del largo recodo del Nilo. Y por lo del recodo, se te olvidó [e] que los políticos más engreídos, los más apasionados de la logografía y de dejar escritos detrás de ellos, siempre que ponen en letra un discurso, tanto les gusta que se lo elogien, que añaden un párrafo especial, al principio, con los nombres de aquellos que, dondequiera que sea, les hayan alabado.

FED. —¿Cómo es que dices esto? Porque no lo entiendo.

SÓC. —¿No sabes que, al comienzo del escrito de cualquier político, [258a] lo primero que se escribe es el nombre de su panegirista?

FED. —¿Cómo?

SÓC. —«Pareció al consejo», suelen decir, o «al pueblo», o a ambos, y «aquél dijo» —y el que escribe se refiere entonces a sí mismo pomposa y elogiosamente—. Después de esto, sigue mostrando su sabiduría a los que le alaban, haciendo, a veces, un largo escrito. ¿O te parece a ti que es algo distinto de esto un discurso escrito?

[b] FED. —No, a mí no.

SÓC. —Pues bien, si tal discurso se sostiene, su autor abandona alegre la escena; pero si se le borra,⁹⁸ y el autor queda privado de la logografía, y no se le considera digno de ser escrito, están de duelo tanto él como sus compañeros.

FED. —Y mucho.

SÓC. —Es claro que no porque tengan a menos la profesión, sino, todo lo contrario, porque la admiran.

FED. —Por supuesto.

SÓC. —¿Y qué? Cuando un orador o un rey, habiendo conseguido [c] el poder de un Licurgo⁹⁹ o de un Solón¹⁰⁰ o de un Darío,¹⁰¹ se hace inmortal logógrafo en la ciudad, ¿acaso no se piensa a sí mismo como semejante a los dioses, aunque aún viva, y los que vengan detrás de él no reconocerán lo mismo, al mirar sus palabras escritas?

FED. —Claro que sí.

SÓC. —¿Crees, pues, que alguno de éstos, sea quien sea él, y sea cual sea la causa de su aversión a Lisias, lo vituperaría por el hecho mismo de escribir?

FED. —No es probable, teniendo en cuenta lo que dices. Porque, al parecer, sería su propio deseo lo que vituperaría.

SÓC. —Luego es cosa evidente que nada tiene de vergonzoso el [d] poner por escrito las palabras.

FED. —¿Por qué habría de tenerlo?

SÓC. —Pero lo que sí que considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza.

FED. —Es claro.

SÓC. —¿Cuál es, pues, la manera de escribir o no escribir bien? ¿Necesitamos, Fedro, examinar sobre esto a Lisias o a cualquier otro que alguna vez haya escrito o piense escribir, ya sea sobre asunto público o privado, en verso como poeta, o sin verso como un prosista?

FED. —¿Preguntas si necesitamos? ¿Y por qué otra cosa se habría [e] de vivir, por así decirlo, sino por placeres como éstos? Porque no nos va a llegar la vida de aquellos placeres que, para sentirlos, requieren previo dolor, como pasa con la mayoría de los placeres del cuerpo. Por eso se les llama, justamente, esclavizadores.¹⁰²

SÓC. —Bien, creo que tenemos tiempo. Y me parece además, como si, en este calor sofocante, las cigarras que cantan sobre nuestras cabezas, dialogasen ellas mismas y nos estuviesen mirando. Porque es quasi nos vieran a nosotros dos que, como la mayoría de la gente, no dialoga [259a] a mediodía, sino que damos cabezadas y que somos seducidos por ellas debido a la pereza de nuestro pensamiento, se reirían a nuestra costa, tomándonos por esclavos que, como ovejas, habían llegado a este rincón, cabe la fuente, a echarse una siesta. Pero si acaso nos ven dialogando y sorteándolas como a sirenas, sin prestar oídos a sus encantos, [b] el don que han recibido de los dioses para dárselo a los hombres, talvez nos lo otorgasen complacidas.¹⁰³

FED. —¿Y cuál es ese don que han recibido? Porque me parece que no he oído mencionarlo nunca.

SÓC. —Pues en verdad que no es propio de un varón amigo de las Musas, el no haber oído hablar de ello. Se cuenta que, en otros tiempos, las cigarras eran hombres de esos que existieron antes de las Musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta tal punto que se pusieron a cantar sin [c] acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó, después, la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas. En efecto, a Terpsícore¹⁰⁴ le cuentan quiénes de ellos la honran en las danzas, y hacen así que los mire con más buenos ojos; a Érato [d] le dicen quiénes la honran en el amor, y de semejante manera a todas las otras, según la especie de honor propio de cada una. Pero es a la mayor, Calíope,¹⁰⁵ y a la que va detrás de ella, Urania,¹⁰⁶ a quienes anuncian los que pasan la vida en la filosofía y honran su música. Precisamente éstas, por ser de entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella. De mucho hay, pues, que hablar, en lugar de sestear, al mediodía.

FED. —Pues hablemos, entonces.

[e] SÓC. —Y bien, examinemos lo que nos habíamos propuesto ahora, lo de la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno.

FED. —De acuerdo.

SÓC. —¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo

que se va a hablar?

FED. —Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni [260a] lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.

SÓC. —«Palabra no desdeñable»¹⁰⁷ debe ser, Fedro, la que los sabios digan; pero es su sentido lo que hay que adivinar. Precisamente lo que ahora acaba de decirse no es para dejarlo de lado.

FED. —Con razón hablas.

SÓC. —Vamos a verlo así.

FED. —¿Cómo?

SÓC. —Si yo tratara de persuadirte¹⁰⁸ de que compraras un caballo [b] para defenderte de los enemigos, y ninguno de los dos supiéramos lo que es un caballo, si bien yo pudiera saber de ti, que Fedro cree que el caballo es ese animal doméstico que tiene más largas orejas...

FED. —Sería ridículo, Sócrates.

SÓC. —No todavía. Pero sí, si yo, en serio, intentara persuadirte, haciendo un discurso en el que alabase al asno llamándolo caballo, y añadiendo que la adquisición de ese animal era utilísima para la casa y para la guerra, ya que no sólo sirve en ésta, sino que, además, es capaz [c] de llevar cargas y dedicarse, con provecho, a otras cosas.

FED. —Eso sí que sería ya el colmo de la ridiculez.

SÓC. —¿Y acaso no es mejor lo ridículo en el amigo que lo admirable en el enemigo?¹⁰⁹

FED. —Así parece.

SÓC. —Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre la «sombra de un asno»,¹¹⁰ elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué clase de frutos piensas que habría de cosechar la retórica de [d] aquello que ha sembrado?

FED. —No muy buenos, en verdad.

SÓC. —En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez, podría replicar: «¿Qué tonterías son esas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiriera antes, y que luego se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir».

[e] FED. —¿No crees que hablaría justamente, si dijera esto?

SÓC. —Sí lo creo. En el caso, claro está, de que los argumentos que vengan en su ayuda atestigüen que es un arte. Por cuanto me parece que estoy oyendo algunos

argumentos que se adelantan y declaran en contra de ella, diciendo que miente y que no es arte, sino un pasatiempo ayuno de él. Un arte auténtico de la palabra, dice el laconio,¹¹¹ que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca.

[216a] FED. —Se necesitan esos argumentos, Sócrates. Mira, pues, de traerlos hasta aquí, y pregúntales qué dicen y cómo.

SÓC. —Acudid inmediatamente, bien nacidas criaturas, y persuadid a Fedro, padre de bellos hijos, de que si no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada. Que responda, ahora, Fedro.

FED. —Preguntad.

SÓC. —¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no sólo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se [b] trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles? ¿O cómo ha llegado a tus oídos todo esto?

FED. —Desde luego, por Zeus, que no así, sino más bien que es, sobre todo, en los juicios, donde se utiliza ese arte de hablar y escribir, y también en las arengas al pueblo. En otros casos no he oído.

SÓC. —Entonces ¿es que sólo has tenido noticia de las «artes» de Néstor y Ulises sobre las palabras¹¹² que ambos compusieron en Troya durante sus ratos de ocio? ¿No oíste nada de las de Palamedes?¹¹³

FED. —No, por Zeus, ni de las de Néstor, a no ser que a Gorgias [c] me lo vistas de Néstor, y a Trasímaco¹¹⁴ o a Teodoro, de Ulises.

SÓC. —Bien podría ser. Pero dejemos a éstos. Dime tú, en los tribunales, ¿qué hacen los pleiteantes?, ¿no se oponen, en realidad, con palabras? ¿O qué diríamos?

FED. —Diríamos eso mismo.

SÓC. —¿Acerca de lo justo y de lo injusto?

FED. —Sí.

SÓC. —Por consiguiente, el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas veces como justo y, cuando quiera, como injusto. [d]

FED. —Seguramente.

SÓC. —¿Y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas?

FED. —Así es.

SÓC. —¿Y no sabemos que el eleata Palamedes, hablaba con un arte que, a los que le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al tiempo, móviles?

FED. —Totalmente cierto. [e]

SÓC. —Así pues, no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen esas controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a quien,

haciendo lo mismo, trata de ocultarlo.¹¹⁵

FED. —¿Cómo dices una cosa así?

SÓC. —Ya verás cómo se nos hará evidente, si buscamos en esa dirección. ¿Se da el engaño en las cosas que difieren mucho o en las que difieren poco?

[262a] FED. —En las que poco.

SÓC. —Es cierto, pues, que si caminas paso a paso, ocultarás mejor que has ido a parar a lo contrario, que si vas a grandes saltos.

FED. —¿Cómo no!

SÓC. —Luego el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o desemejanza de las cosas.¹¹⁶

FED. —Seguramente que es necesario.

SÓC. —¿Y será realmente capaz, cuando ignora la verdad de cada una, de descubrir en otras cosas la semejanza, grande o pequeña, de lo que desconoce?

[b] FED. —Imposible.

SÓC. —Así pues, cuando alguien tiene opiniones opuestas a los hechos y se engaña, es claro que ese engaño se ha deslizado en él por el cauce de ciertas semejanzas.

FED. —En efecto, así es.

SÓC. —¿Es posible, por consiguiente, ser maestro en el arte de cambiar poco a poco, pasando en cada caso de una realidad a su contraria por medio de la semejanza, o evitar uno mismo esto, sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen?

FED. —No, en manera alguna.

[c] SÓC. —Luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo.

FED. —Me temo que sí.

SÓC. —En el discurso de Lisias que traes, y en los que nosotros hemos pronunciado, ¿quieres ver algo de lo que decimos que está o no en consonancia con el arte?

FED. —Mucho me gustaría, ya que ahora estamos hablando como si, en cierto modo, nos halláramos desarmados, al carecer de paradigmas adecuados.

SÓC. —En verdad que fue una suerte, creo, el que se pronunciaran [d] aquellos dos discursos paradigmáticos,¹¹⁷ en el sentido de que quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que le oyen. Y yo, por mi parte, Fedro, lo atribuyo a los dioses del lugar; aunque bien pudiera ser que estos portavoces de las Musas que cantan sobre nuestras cabezas, hayan dejado caer sobre nosotros, como un soplo, este don. Pues por lo que a mí toca, no se me da el arte de la palabra.

FED. —Sea como dices, sólo que explícalo.

SÓC. —Vamos, léeme entonces el principio del discurso de Lisias.

FED. —«De mis asuntos tienes noticia y has oído, también, cómo [e] considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues, precisamente, a los amantes les llega el arrepentimiento...»

SÓC. —Para. Ahora nos toca decir en qué se equivoca éste, y en qué va contra el

arte. ¿No es así?

FED. —Sí. [263a]

SÓC. —¿Y no es acaso manifiesto para todos, el que sobre algunos nombres estamos de acuerdo y diferimos sobre otros?

FED. —Me parece entender lo que dices; pero házmelo ver un poco más claro.

SÓC. —Cuando alguien dice el nombre del hierro o de la plata,¹¹⁸ ¿no pensamos todos en lo mismo?

FED. —En efecto.

SÓC. —¿Y qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?

FED. —Sin duda que sí.

SÓC. —O sea que en unas cosas estamos de acuerdo, pero no [b] en otras.

FED. —Así es.

SÓC. —¿Y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder?

FED. —Es evidente que en aquellos en que andamos divagando.¹¹⁹

SÓC. —Así pues, el que se propone conseguir el arte retórica, conviene, en primer lugar, que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente anda divagando, y de aquella en la que no.

[c] FED. —Una bella meta ideal tendría a la vista el que hubiera llegado a captar eso.

SÓC. —Después, pienso yo, al encontrarse ante cada caso, no dejar que se le escape, sino percibir con agudeza a cuál de los dos géneros pertenece aquello que intenta decir.

FED. —Así es.

SÓC. —¿Y, entonces, qué? ¿Diríamos del Amor que es de las cosas sobre las que cabe discusión, o sobre las que no?¹²⁰

FED. —De las discutibles, sin duda. ¿O piensas que te habría permitido decir lo que sobre él dijiste hace un rato: que es dañino tanto para el amado como para el amante, y añadir inmediatamente que se encuentra entre los mayores bienes?

[d] SÓC. —Muy bien has hablado. Pero dime también esto —porque yo, en verdad, por el entusiasmo que me arrebató no me acuerdo mucho—, ¿definí el amor desde el comienzo de mi discurso?

FED. —¡Por Zeus! ¡Y con inmejorable rigor!

SÓC. —¡Ay! ¡Cuánto más diestras en los discursos son las Ninfas del Aqueloo,¹²¹ y de Pan,¹²² el de Hermes,¹²³ que Lisias el de Céfalo! [e] ¿O estoy diciendo naderías, y Lisias, al comienzo de su discurso sobre el amor, nos llevó a suponer al Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle, e hizo discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente? ¿Quieres que, una vez más, veamos el comienzo del discurso?

FED. —Sí, si te parece. Pero lo que andas buscando no está ahí.

SÓC. —Lee, para que lo oiga de él mismo.

FED. —«De mis asuntos tienes noticia y has oído, también, cómo considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera [264a] que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues, precisamente, a los amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo.»

SÓC. —Parece que dista mucho de hacer lo que buscamos, ya que no arranca desde el principio, sino desde el final, y atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás, y empieza por aquello que el amante diría al amado, cuando ya está acabando. ¿O he dicho una tontería, Fedro, excelso amigo?

FED. —Efectivamente, Sócrates, es un final lo que trata en el discurso. [b]

SÓC. —¿Y qué decir del resto? ¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado desordenadamente? ¿Te parece que, por alguna razón, lo que va en segundo lugar tenga, necesariamente, que ir ahí, y no alguna otra cosa de las que se dicen? Porque a mí me parece, ignorante como soy, que el escritor iba diciendo lo que buenamente se le ocurría. ¿Tienes tú, desde el punto de vista logográfico, alguna razón necesaria, según la cual tuviera que poner las cosas unas después de otras, y en ese orden?

FED. —Eres muy amable al pensar que soy capaz de penetrar tan [c] certeramente en sus intenciones.

SÓC. —Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo.¹²⁴

FED. —¿Y cómo no?

SÓC. —Mira, pues, si el discurso de tu compañero es de una manera o de otra, y te darás cuenta de que en nada difiere de un epigrama que, según dicen, está inscrito en la tumba de Midas el frigio.¹²⁵

[d] FED. —¿Cómo es y qué pasa con él?

SÓC. —Es éste:

Broncínea virgen soy, y en el sepulcro de Midas yazgo.
Mientras el agua fluya, y estén en plenitud los altos árboles,
clavada aquí, sobre la tan llorada tumba,
anuncio a los que pasan: enterrado está aquí Midas.¹²⁶

[e] Nada importa, en este caso, qué es lo que se dice en primer lugar o en último. Supongo que te das cuenta.

FED. —¿Te estás riendo de nuestro discurso, Sócrates?

SÓC. —Dejémoslo entonces, para que no te disgustes —aunque me parece que contiene numerosos paradigmas¹²⁷ que, teniéndolos a la vista, podrían sernos útiles, guardándose, eso sí, muy mucho de imitarlos—. Pero pasemos a los otros discursos. Porque creo que en ellos se puede ver algo que viene bien a los que quieren investigar

sobre palabras.

[265a] FED. —¿Qué es eso a lo que te refieres?

SÓC. —En cierta manera, los dos eran contrarios. El uno decía que había que complacer al que ama, y el otro al que no.

FED. —Y con gran energía ambos.

SÓC. —Pienso que ibas a decir la palabra justa: maniáticamente. Porque dijimos que el amor era como una locura, una manía, ¿o no?¹²⁸

FED. —Sí.

SÓC. —Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos.

[b] FED. —Así es.

SÓC. —En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros. Y no sé de qué modo, intentando representar la pasión erótica, alcanzamos, tal vez, alguna verdad, y, tal vez, también nos desviamos a algún otro sitio. Amasando un discurso no totalmente carente de persuasión, hemos llegado, sin embargo, a entonar, comedida y devotamente, un cierto [c] himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor, oh Fedro, protector de los bellos muchachos.

FED. —Que, por cierto, no sin placer escuché yo mismo.

SÓC. —Pues bien, saquemos algo de esto: ¿cómo pasó el discurso del vituperio al elogio?

FED. —¿Qué quieres decir?

SÓC. —Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no [d] sería mala cosa.

FED. —¿Qué especies son éstas?

SÓC. —Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello.

FED. —Y de la otra especie, ¿qué me dices, Sócrates?

SÓC. —Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las [e] ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos [266a] consideraron la idea de «paranoia» bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de ir la dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la

manía, habiendo encontrado un homónimo de aquél, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor [b] fuente de bienes.

FED. —Cosas muy verdaderas has dicho.

SÓC. —Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios». ¹²⁹ Por cierto que a aquellos que son capaces de hacer esto —Sabe dios si acierto [c] con el nombre— los llamo, por lo pronto, dialécticos. ¹³⁰ Pero ahora, con lo que hemos aprendido de ti y de Lisias, dime cómo hay que llamarles. ¿O es que es esto el arte de los discursos, con el que Trasímaco y otros se hicieron ellos mismos sabios en el hablar, e hicieron también sabios a otros, con tal de que quisieran traerles ofrendas como a dioses?

FED. —Varones regios, en verdad, mas no sabedores de lo que preguntas. Pero, por lo que respecta a ese concepto, me parece que le das un nombre adecuado al llamarle dialéctica. Aun, con todo, creo yo que se nos escapa todavía la idea de retórica.

[d] SÓC. —¿Cómo dices? ¿Es que podría darse algo bello que, privado de todo esto que se ha dicho, se adquiriese igualmente por arte? Ciertamente que no debemos menospreciarlo ni tú ni yo. Pero ahora no hay más remedio que decir qué es lo que queda de la retórica.

FED. —Muchas cosas todavía, Sócrates. Todo eso que se encuentra escrito en los libros que tratan del arte de las palabras.

SÓC. —Has hecho bien en recordármelo. Lo primero es, según pienso, que el discurso vaya precedido de un «proemio». ¿Te refieres a esto o no? ¿A estos adornos del arte?

[e] FED. —Sí.

SÓC. —En segundo lugar, a una «exposición» acompañada de testimonios; en tercer lugar, a los «indicios», y, en cuarto lugar, a las «probabilidades». También habla, según creo, de una «confirmación» y de una «superconfirmación», ese excelso artífice del *lógos*, ese varón de Bizancio.

FED. —¿Dices el hábil Teodoro? ¹³¹

[267a] SÓC. —¿Quién si no? Y una «refutación» y una «superrefutación», tanto en la acusación como en la apología. ¿Y no haremos salir también al eminente Eveno de Paros, ¹³² que fue el primero en inventar la «alusión encubierta», el «elogio indirecto», y, para que pudieran recordarse, dicen que puso en verso «reproches indirectos»? ¡Un sabio varón, realmente! ¿Y vamos a dejar descansar a Tisias ¹³³ y a Gorgias, ¹³⁴ que vieron cómo hay que tener más en cuenta a lo verosímil que a lo verdadero, y que, con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como antiguo, y lo antiguo como nuevo, y la manera, sobre cualquier tema, de hacer discursos breves, o de alargarlos indefinidamente. Escuchándome, una [b] vez, Pródico ¹³⁵ decir estas cosas, se echó a reír y dijo que sólo él había encontrado la clase de discurso que necesita el arte: no hay que hacerlos ni largos ni cortos, sino

medianos.

FED. —Sapientísimo, en verdad, Pródico.

SÓC. —¿Y no hablamos de Hipias?¹³⁶ Porque pienso que hasta el extranjero de Élida le daría su voto.

FED. —¿Y por qué no?

SÓC. —¿Y qué decir de los *Museos de palabras*, de Polo,¹³⁷ como las [c] «redundancias», las «sentencias», las «iconologías», y esos términos a lo Licimnio,¹³⁸ con que éste le había obsequiado para que pudiera producir bellos escritos?

FED. —¿Y no había también unas «protagóricas», que trataban de cosas parecidas?

SÓC. —Sí, muchacho, la «correcta dicción» y muchas otras cosas bellas. Pero, en cuestión de discursos lacrimosos y conmovedores sobre la vejez y la pobreza, lo que domina me parece que es el arte y [d] el vigor del Calcedonio,¹³⁹ quien también llegó a ser un hombre terrible en provocar la indignación de la gente y en calmar, de nuevo, a los indignados con el encanto de sus palabras. Al menos, eso se dice. Por ello, era el más hábil en denigrar con sus calumnias, y en disiparlas también. Pero, por lo que se refiere al final de los discursos, da la impresión de que todos han llegado al mismo parecer, si bien unos le llaman recapitulación, y otros le han puesto nombre distinto.

[e] FED. —¿Te refieres a que se recuerde a los oyentes, al final, punto por punto, lo más importante de lo que se ha dicho?

SÓC. —A eso, precisamente. Y si alguna otra cosa tienes que decir sobre el arte de los discursos...

FED. —Poca cosa, y apenas digna de mención.

[268a] SÓC. —Dejemos, pues, esa poca cosa, y veamos más a la luz, cuál es la fuerza del arte y cuándo surge.

FED. —Una muy poderosa, Sócrates. Por lo menos, en las asambleas del pueblo.

SÓC. —La tiene, en efecto. Pero mira a ver, mi divino amigo, si por casualidad no te parece, como a mí, que su trama es poco espesa.

FED. —Enséñame cómo.

[b] SÓC. —Dime, pues. Si alguien se aproximase a tu compañero Erixímaco, o a su padre Acúmeno y le dijera: «Yo sé aplicar a los cuerpos tratamientos tales que los calientan, si me place, o bien, que los enfrían, y hacerles vomitar si me parece, o, tal vez, soltarles el vientre, y otras muchas cosas por el estilo, y me considero médico por ello y por hacer que otro lo sea también así, al transmitirle este tipo de saber». ¿Qué crees que diría, oyéndolo?

FED. —¿Qué otra cosa, sino preguntarle, si encima sabe a quiénes hay que hacer esas aplicaciones, y cuándo, y en qué medida?

SÓC. —Y si entonces dijera: «En manera alguna; pero estimo que [c] el que aprenda esto de mí es capaz de hacer lo que preguntas».

FED. —Pienso que dirían que el hombre estaba loco y que, por saberlo de oídas de algún libro, o por haber tenido que ver casualmente con algunas medicinas, cree que se ha hecho médico, sin saber nada de ese arte.

SÓC. —¿Y qué pasaría si acercándose a Sófocles y a Eurípides, alguien les dijese que sobre asuntos menores sabe hacer largas palabras, y acortarlas sobre asuntos grandes; luctuosas si le apetece, o, a veces, por el contrario, aterradoras y amenazadoras y cosas por el estilo, y que, además, por enseñar todo esto, se pensara que estaba haciendo poemas trágicos? [d]

FED. —Pienso que ellos se reirían de quien cree que la tragedia es otra cosa que la combinación de estos elementos, que se adecuan entre sí, y que combinan también con el todo.

SÓC. —Pero, de todas formas, opino que no le harían reproches demasiado ásperos, sino que, como un músico que hallase en su camino a un hombre, que se cree entendido en armonía porque se encuentra con que sabe cómo hacer que una cuerda suene aguda o grave, no le diría agriamente: «¡Oh, desdichado, estas negro de bilis!», sino que [e] al ser músico le dirá en tono más suave: «Buen hombre, cierto que el que quiere saber de armonía precisa de eso; pero ello no impide que quien se encuentre en tu situación no entienda lo más mínimo de armonía. Porque tú tienes los conocimientos previos y necesarios de la armonía; pero no, los que tienen que ver con la armonía misma».

FED. —Muy exacto, en verdad.

SÓC. —Y sin duda que también Sófocles, a quien juntamente les [269a] hizo esa representación,¹⁴⁰ le diría: «Sabes lo previo a la tragedia; pero no lo de la tragedia misma»; y Acúmeno: «Tienes conocimientos previos de medicina; pero no los de la medicina».

FED. —Totalmente de acuerdo.

SÓC. —¿Y qué pensamos de Adrasto¹⁴¹, el melífono, o de Pericles,¹⁴² si llegasen a oír lo que hemos acabado de exponer sobre tan bella técnica —del hablar breve, del hablar con imágenes y todo lo [b] que expusimos y dijimos que había que examinarlo a plena luz—, piensas que desabridamente, como tú y como yo, increparían con duras expresiones a los que han escrito y enseñado cosas como el arte retórica o, mucho más sabios que nosotros, nos replicarían a los dos diciendo: «Fedro y Sócrates, no hay que irritarse, sino perdonar, si algunos, por no saber dialogar, no son capaces de determinar qué es la retórica, y a causa de esa incapacidad, teniendo los conocimientos previos, pensaron, por ello, que habían descubierto la retórica misma y, [c] enseñando estas cosas a otros, creían haberles enseñado, perfectamente, ese arte, mientras que el decir cada cosa de forma persuasiva, y el organizar el conjunto, como si fuese poco trabajo, es algo que los discípulos debían procurárselo por sí mismos cuando tuvieran que hablar»?

FED. —Puede que sea así, Sócrates, lo propio del arte que, como retórica, estos hombres enseñan y escriben, y a mí me parece que dices [d] verdad. Pero, entonces, el arte de quien realmente es retórico y persuasivo, ¿cómo y dónde podría uno conseguirlo?

SÓC. —Para poder llegar a ser, Fedro, un luchador consumado es verosímil —quizá incluso necesario— que pase como en todas las otras cosas. Si va con tu naturaleza la retórica, serás un retórico famoso si unes a ello ciencia y ejercicio, y cuanto de estas cosas te falte, irá en detrimento de tu perfección. Pero todo lo que de ella es arte, no creo que se alcance por el camino que deja ver el método de Lisias y el de Trasímaco.

FED. —Pero ¿por cuál entonces?

[e] SÓC. —Es posible, mi buen amigo, que justamente haya sido Pericles el más perfecto en la retórica.

FED. —¿Y por qué?

SÓC. —Cuanto de grande hay en todas las artes que lo son, requiere [270a] garrulería y meteorología¹⁴³ acerca de la naturaleza. Parece, en efecto, que la altura del pensamiento y la perfección de aquello —que llevan a cabo, les viene precisamente de ahí. Y Pericles, aparte de sus excelentes dotes naturales, también había adquirido esto, pues habiéndose encontrado con Anaxágoras,¹⁴⁴ persona, en mi opinión, de esa clase, repleto de meteorología, y que había llegado hasta la naturaleza misma de la mente y de lo que no es mente,¹⁴⁵ sobre lo que Anaxágoras había hablado tanto, sacó de aquí lo que en relación con el arte de las palabras necesitaba.

FED. —¿Qué quieres decir con esto?

SÓC. —Que, en cierto sentido, tiene las mismas características la [b] medicina que la retórica.

FED. —¿Qué características?

SÓC. —En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y lo hace fuerte, a la otra, palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras.

FED. —Es probable que sea así, Sócrates.

SÓC. —¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza [c] del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad?

FED. —Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepiadas,¹⁴⁶ ni siquiera la del cuerpo sin este método.

SÓC. —Y mucha razón tiene, compañero. No obstante, con independencia de Hipócrates, es preciso examinar en qué se funda lo dicho y si tiene sentido.

FED. —Conforme.

SÓC. —Pues bien, por lo que respecta a la naturaleza, averigua qué es lo que puede haber afirmado Hipócrates y la verdadera razón de su aserto. ¿No es, quizás, así como hay que discurrir sobre la naturaleza de cualquier cosa? Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o [d] presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran simples, y qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién.

FED. —Es probable que deba ser así, Sócrates.

SÓC. —En todo caso, el método, sin todas estas cosas, se parecería [e] al caminar de un ciego. Pero en verdad que no debe compararse a un ciego o a un sordo el que va

detrás de una técnica. Más bien es evidente que si alguien ofrece palabra con técnica, pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos. Y esto supongo que será el alma.

FED. —¿Qué si no?

[271a] SÓC. —En consecuencia, todo su empeño se ordenará a levantar en ella la persuasión. ¿No es así?

FED. —Sí.

SÓC. —Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos. A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza.

FED. —Totalmente de acuerdo.

SÓC. —En segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién.

FED. —Por supuesto.

[b] SÓC. —En tercer lugar, y después de haber establecido los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario.

FED. —Parece que eso sería, tal vez, lo mejor de todo.

SÓC. —Verdaderamente, amigo, que de otro modo no se habría pronunciado ni escrito, según las reglas del arte, ningún ejercicio de escuela, ni ningún discurso, ni ninguna cosa por el estilo. Pero aquellos [c] de los que ahora escriben sobre el arte de las palabras, y de los que tú has oído, son astutos y disimulan, aunque saben, perfectamente, cosas del alma. Pero, hasta que no hablen y escriban de esa manera, no les admitiremos que escriban con arte.

FED. —¿Cómo lo haremos?

SÓC. —No es cosa fácil decirlo con expresiones propias. Intentaré explicarte, sin embargo, cómo hay que escribir, si lo que se quiere es que, en la medida de lo posible, tenga arte.

FED. —Expílicate, pues.

SÓC. —Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario [d] que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay tantas y tantas especies de discursos, y cada uno de su estilo. Hay quienes por un determinado tipo de discurso y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir. Conviene, además, habiendo reflexionado suficientemente sobre todo esto, fijarse en qué pasa en los casos concretos y cómo obran, y poder seguir todo ello con los sentidos despiertos, [e] a no ser que ya no quede nada de los discursos públicos que otro tiempo escuchó. Pero, cuando sea capaz de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y esté en

condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así, y explicarse a sí mismo que «éste es el [272a] hombre y ésta es la naturaleza sobre la que, en otro tiempo, trataron los discursos y que ahora está en persona ante mí, y a quien hay que dirigir y de tal manera los discursos, para persuadirle de tal y tal cosa». Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulosidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. Pero si alguna de estas [b] cosas le faltare en el decir, enseñar o escribir, y afirmase que habla con arte, saldrá ganando quien no le crea. «¿Qué pasa entonces? —dirá tal vez el autor—; ¿os parece bien, Fedro y Sócrates, así? ¿O se deben aceptar otras propuestas al hablar del arte de las palabras?»

FED. —Es imposible de otra manera, Sócrates. Y, por cierto, que no me parece cosa de poca monta.

SÓC. —Dices verdad. Por este motivo hay que revolver de arriba abajo todos los discursos, y examinar si se presenta un camino más corto y más fácil que a la retórica nos lleve, y no tener, así, que recorrer [c] uno largo y escabroso, cuando el que hay ante nosotros es corto y llano. Pero si, en la forma que sea, tienes ayuda que ofrecernos, por haber escuchado a Lisias o a algún otro, procura refrescar la memoria y habla.

FED. —Si es por probar, algo se me ocurriría; pero ahora, la verdad, no tengo nada muy concreto.

SÓC. —¿Quieres que yo, a mi vez, os cuente lo que he oído de algunos que entienden de estas cosas?

FED. —¿Y por qué no?

SÓC. —En todo caso, se suele decir que es justo prestar oídos al lobo.¹⁴⁷

[d] FED. —Entonces, hazlo tú así.

SÓC. —Dicen, pues, que no hay que ponerse tan solemne en estos asuntos, ni remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo, porque, como dijimos al comienzo de la discusión, está fuera de duda que no necesita tener conocimiento de la verdad, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni de si los hombres son tales por naturaleza o educación, el que intente ser un buen retórico. En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo esto, sino tan sólo [e] de si parece convincente. Y esto es, precisamente, lo verosímil, y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Algunas veces, ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal como han ocurrido, si eso ocurrido no tiene visos de verosimilitud; más vale hablar de simples verosimilitudes, tanto en la acusación como en la apología. Siempre que alguien exponga algo, debe, por consiguiente, perseguir lo verosímil, despidiéndose de la verdad con [273a] muchos y cordiales aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de todo el discurso, se consigue el arte en su plenitud.

FED. —Estas cosas, Sócrates, que acabas de exponer, son las mismas que dicen los que se jactan de ser técnicos de discursos. Porque me acuerdo que antes hemos abordado brevemente este tema. Parece, sin embargo, ser de extraordinario interés para

los que se dedican a ello.

SÓC. —Pues bien, como te has machacado tan cuidadosamente las [b] obras de Tisias, que nos diga él, entonces, si es que tiene otros criterios sobre lo verosímil que el que a la gente le parece.

FED. —¿Qué otra cosa va a decir?

SÓC. —Esto es, pues, lo sabio que encontró, al par que técnico, cuando escribió que si alguien, débil pero valeroso, habiendo golpeado a uno fuerte y cobarde, y robado el manto o cualquier otra cosa, fuera llevado ante un tribunal, ninguno de los dos tenía que decir la verdad, sino que el cobarde diría que no había sido golpeado únicamente por el valeroso, y éste, replicar, a su vez, que sí estaba solo, y echar mano de aquello de que «¿cómo yo siendo como soy, iba a poner las manos sobre [c] este que es como es?». Y el fuerte, por su parte, no dirá nada de su propia cobardía, sino que, al intentar decir una nueva mentira, suministrará, de algún modo, al adversario la posibilidad de una nueva refutación. Y en todos los otros casos, lo que se llama hablar con arte, es algo tal cual. ¿O no, Fedro?

FED. —¿Cómo de otra manera?

SÓC. —¡Ay! Un arte maravillosamente recóndito es el que parece haber descubierto Tisias, o quienquiera que haya podido ser, y llámese como le plazca.¹⁴⁸ Pero camarada, ¿le diremos algo o no?

FED. —¿Y qué es lo que le diremos? [d]

SÓC. —Le diremos: «Tisias, mucho antes de que tú aparecieras, nos estábamos preguntando si eso de lo verosímil surge, en la mayoría de la gente, por su semejanza con lo verdadero. Pero las semejanzas, discurríamos hace un momento, nadie mejor para saber encontrarlas que quien ve la verdad. De modo que si tienes que decir alguna otra cosa sobre el arte de las palabras, te oiríamos tal vez; pero si no, seguiremos convencidos de lo que hace poco expusimos, y que es que si no se enumeran las distintas naturalezas de los oyentes, y no se es capaz [e] de distinguir las cosas según sus especies, ni de abrazar a cada una de ellas bajo una única idea, jamás será nadie un técnico de las palabras, en la medida en que sea posible a un hombre. Todo esto, por cierto, no se adquiere sin mucho trabajo, trabajo que el hombre sensato no debe emplear en hablar y tratar con los hombres, sino, más bien, en ser capaz de decir lo que es grato a los dioses y de hacer, también, todo lo que les agrada en la medida de sus fuerzas. Porque, Tisias, gente más sabia que nosotros cuenta que quien tiene inteligencia no debe preocuparse [274a] en complacer, a no ser incidentalmente, a compañeros de esclavitud, sino a buenos señores y a los que la bondad ya es innata. Así que no te extrañes de que el rodeo sea largo, porque se hace por cosas que merecen la pena, y no por las que tú imaginas. Sin embargo, como muestra nuestro discurso, también estas mínimas cosas, viniendo de aquéllas, se nos harán hermosas. Basta que alguien lo quiera».

FED. —Muy bien dicho me parece todo esto, Sócrates, si alguno hubiera capaz de llevarlo a cabo.

SÓC. —Pero en verdad que es bello que, quien con lo bello se atreve, soporte también lo que tenga que soportar. [b]

FED. —Sí que lo es.

SÓC. —En fin, que ya tenemos bastante sobre el arte y el no arte de los discursos.

FED. —Ciertamente.

SÓC. —Sobre la conveniencia e inconveniencia del escribir, y de qué modo puede llegar a ser bello o carecer, por el contrario, de belleza y propiedad, nos queda aún algo por decir. ¿No te parece?

FED. —Sí.

SÓC. —¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen?¹⁴⁹

FED. —No, no lo sé, ¿y tú?

[c] SÓC. —Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudieramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas?¹⁵⁰

FED. —Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

SÓC. —Pues bien, oí que había por Náucratis,¹⁵¹ en Egipto, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis.¹⁵² El nombre de aquella divinidad era el de Theuth. [d] Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón.¹⁵³ A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal [e] lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras,¹⁵⁴ dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco¹⁵⁵ de la memoria y de la sabiduría». Pero él le dijo: «¡Oh, artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros, juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a [275a] ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos.¹⁵⁶ No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio.¹⁵⁷ Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo [b] oído muchas cosas sin aprenderlas,¹⁵⁸ parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de

sabios de verdad».

FED. —¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje!¹⁵⁹

SÓC. —El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca,¹⁶⁰ sólo con que dijese la verdad. Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el [c] que hable y desde dónde.¹⁶¹ Porque no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

FED. —Tienes razón al reprenderme, y pienso que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

SÓC. —Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre [d] las que versa la escritura.¹⁶²

FED. —Exactamente.

SÓC. —Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura.¹⁶³ En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo sucede con las palabras.¹⁶⁴ Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que [e] como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

FED. —Muy exacto es todo lo que has dicho.

[276a] SÓC. —Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED. —¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SÓC. —Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende;¹⁶⁵ capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

FED. —¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del cual el escrito se podría justamente decir que es el reflejo?¹⁶⁶

[b] SÓC. —Sin duda. Pero dime ahora esto: un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, ¿las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis,¹⁶⁷ y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente

haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró.

FED. —Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresarte; en un caso [c] obraría en serio; en otro, de manera muy diferente.

SÓC. —¿Y el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

FED. —De ningún modo.

SÓC. —Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua,¹⁶⁸ negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED. —Al menos, no es probable.

SÓC. —No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de las letras,¹⁶⁹ [d] según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería.

FED. —Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento [e] baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

SÓC. —Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que [277a] surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre.¹⁷⁰

FED. —Esto que dices es todavía mucho más hermoso.

SÓC. —Ahora, Fedro, podemos establecer un criterio sobre aquellas cosas, una vez que estamos de acuerdo sobre éstas.

FED. —¿Sobre cuáles?

SÓC. —Aquellas que queríamos ver y que nos han traído hasta este punto, cuando examinábamos el reproche que se hacía a Lisias por [b] escribir discursos, y a los discursos mismos, por estar o no estar escritos con arte. Ahora bien, por lo que se refiere a tener o no tener arte, a mí me parece que ha quedado suficientemente claro.

FED. —Así me lo pareció, en efecto, pero recuérdame otra vez cómo.

SÓC. —Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus

especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza [c] del alma, descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo que anteriormente hemos dicho.

FED. —Totalmente de acuerdo. Al menos, eso es lo que se nos hizo patente.

[d] SÓC. —Y eso de que sea hermoso o vergonzante decir o escribir discursos y, en caso de hacerlo, cuándo se diría justamente que era vituperable y cuándo no, es cierto que lo dicho un poco antes lo ha dejado claro.

FED. —¿Qué cosas?

SÓC. —Que si Lisias o cualquier otro escribió alguna vez o escribirá, en privado o como persona pública promulgando leyes, un escrito político, con la pretensión de que en él hay sobrada certeza y claridad, sería vituperable para el que lo escribe, se lo digan o no. Porque el desconocer, [e] a todas horas, lo justo y lo injusto, lo malo y lo bueno no puede por menos de ser, en verdad, algo totalmente reprobable, por mucho que toda la gente se lo alabe.

FED. —Evidentemente, no puede por menos de serlo.

SÓC. —Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronunciado tal como hacen los rapsodas, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de [278a] hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender —escritos, realmente, en el alma— y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos —en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de este que, al mismo tiempo, han enraizado según sus [b] merecimientos en las almas de otros—, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser.

FED. —Precisamente lo que estás diciendo es lo que quiero y pido con todas mis fuerzas.

SÓC. —Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de las ninfas, hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias y a cualquier otro que se dedique a componer discursos, y [c] a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin acompañamiento o con él, y, en tercer lugar, a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas,

pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino de aquellas que indican su más [d] alto empeño.

FED. —¿Qué nombres le pondrías, entonces?

SÓC. —En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.

FED. —Y en nada estaría fuera de lugar.

SÓC. —Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, [e] en el curso del tiempo, uniendo unas con otras y separándolas si se tercia, ¿no dirás de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes?

FED. —¿Qué si no?

SÓC. —Anúnciale, pues, todo esto a tu compañero.

FED. —¿Y tú? ¿Qué vas a hacer? Porque en modo alguno se debe dejar de lado al tuyo.

SÓC. —¿Quién es ése?

FED. —El bello Isócrates.¹⁷¹ ¿Qué le anunciarás, Sócrates? ¿Qué diremos que es?

[279a] SÓC. —Aún es joven Isócrates, Fedro. Pero estoy dispuesto a decir lo que auguro.

FED. —¿Y qué es?

SÓC. —Me parece que, por dotes naturales, es mucho mejor para los discursos que Lisias, y la mezcla de su carácter es mucho más noble, de modo que no tendría nada de extraño si, con más edad, y con estos mismos discursos en los que ahora se ocupa, va a hacer que parezcan niños todos aquellos que alguna vez se hayan dedicado a las palabras. Más aún, si esto no le pareciera suficiente, un impulso divino lo llevaría a cosas mayores. Porque, por naturaleza, hay una cierta filosofía [b] en el pensamiento de este hombre. Así que esto es lo que yo, en nombre de estas divinidades, anunciaré a Isócrates, mi amado, y tú, al tuyo, Lisias, aquellas otras cosas.

FED. —Así será. Pero vámonos yendo, puesto que el calor se ha mitigado.

SÓC. —¿Y no es propio que los que se van a poner en camino hagan una plegaria?

FED. —¿Por qué no?

SÓC. —Oh querido Pan,¹⁷² y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por [c] fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

FED. —Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.¹⁷³

SÓC. —Vayámonos.

¹ Lisias, el gran ausente del diálogo, hijo de Céfalo. Su hermano Polemarco fue ejecutado durante la tiranía de los Treinta.

² Céfalo era hijo del siracusano Lisianias. Su amistad con Pericles pudo haber sido una de las causas por las que abandonó su país y se afincó a Atenas, donde, en el Pireo, poseía una fábrica de escudos. A Céfalo lo encontramos ya, en relación con su otro hijo Polemarco, al comienzo de la *República* (327b y sigs.), donde se nos dan otros datos sobre la familia.

³ Médico ateniense y padre de Erixímaco; este último aparece también en el *Banquete* (176b, 193d, 198a, 214b).

⁴ Epicrates debe de ser el demócrata ateniense a quien se acusa en el discurso 27 de Lisias. Los escoliastas dicen que era demagogo y orador.

⁵ Mórico, dueño de una hermosa casa en la que solían celebrarse famosas reuniones.

⁶ *Ístmicas*, I, 2.

⁷ Ciudad en el istmo, entre el Ática y el Peloponeso.

⁸ Heródico de Selimbria, maestro de Hipócrates, y uno de los creadores de la gimnasia médica y de la dietética. Parece que el escrito *Sobre la dieta* de Hipócrates está influido por Heródico.

⁹ Se insinúa aquí uno de los temas fundamentales que integran la compleja composición del *Fedro*. Efectivamente, al final, y con el problema de la posibilidad de fijar las palabras con la escritura, se exponen las dificultades de la comunicación escrita y su carácter de simple «recordatorio» para el pensamiento vivo. A pesar de las objeciones sobre la disparidad temática del *Fedro* —amor, mitos órficos, retórica, crítica a Lisias, etc.—, es importante señalar este inicio en el que, al relacionarse memoria y escritura, se anticipa el final del diálogo que a muchos intérpretes parece inconexo con los otros temas.

¹⁰ Vuelta al problema de la «oralidad» o «literalidad» del lenguaje, que confirma la tesis de la unidad subyacente al *Fedro*.

¹¹ La topografía del *Fedro* es una topografía real (cf. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon. Sein Leben und seine Werke*, Berlín, 1959, pág. 359, nota 1. También el comentario de Thomson [*ad loc.*]. Esta topografía real condiciona asimismo una cierta topografía ideal. Wilamowitz [1959, pág. 354] titula su capítulo sobre el *Fedro*: «Un feliz día de verano»). A los pies descalzos de Sócrates se alude también en el *Banquete* 174a; 220b; Aristófanes, *Las nubes*, 103, 363; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, I, VI, 2.

¹² En el *Corpus Aristotelicum* (*Perì kósmou pròs Aléxandron* 394b20), encontramos una referencia a estos «vientos del norte» que soplan en el solsticio de verano. Con el desarrollo de la rosa de los vientos, se les dio, preferentemente, el nombre de Bóreas a estos vientos del noreste vecinos a los del norte (*Aparktias*). Para Píndaro (*Píticas* N 181), es el rey de los vientos. La versión mitológica lo presenta como hijo de Aurora y Astreo, hermano de Céfiro, Euro y Noto (Aristóteles, *Meteorológicos*, 364a19-22). Procede de Tracia, país frío por excelencia para los griegos. Entre sus acciones «titánicas» se cuenta el rapto de Oritía, nereida hija de Erecteo, rey de Atenas. Oritía personifica los remolinos de nieve en los ventisqueros y se la llama, a veces, «novia del viento». De la unión de ambos nacieron Zetes y Calais, genios del viento.

¹³ Parece referirse a un *dêmos* de Ática, y no a un templo de Ártemis, protectora, bajo la invocación de *Agraía*, de animales salvajes. Cf., sin embargo, U. von Wilamowitz-Moellendorf, *Platon*, Berlín, 1920, vol. II, pág. 363.

¹⁴ Platón se hace eco de un problema fundamental de la sociedad y la cultura de su tiempo. «El mito muere en la época de juventud de Platón. La razón que se levanta sobre el mundo y los dioses, el arte que se alza sobre la religión, y el individuo sobre el Estado y las leyes, han destruido el mundo mítico. Estas transformaciones en el arte, la religión y el Estado, expresan un cambio interior que... se conoce con el nombre de sofística, de Ilustración», K. Reinhardt, «Platons Mythen», en *Vermaechtnis der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung*, ed. de Carl Becker, Gotinga, 1960, pág. 220. Platón utiliza aquí la forma *sophizómenos*. El verbo *sophizomai*, que hallamos por primera vez en Teognis, 19, cubre un amplio campo semántico en el que también se encuentra el sentido de «ser excesivamente sutil», «usar trucos intelectuales», etc. Cf., por ejemplo, Eurípides, *Ifigenia en Áulide*, 744. Una posible crítica a la interpretación racional de los mitos

se deduce de la respuesta de Sócrates a Fedro. Esa racionalización de la mitología no tendría fin, y alcanzaría tan múltiples versiones como múltiples son las formas de aparición del mito. Parece, pues, que hay que dejarlas así y saborearlas tal como se cuentan. Cf. J. A. Stewart, *The Myths of Plato*, Londres, 1905, págs. 242-246. Stewart cita, en nota a pág. 243, un texto de G. Grote (*A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, 10 vols., Londres, 1862) en que el platonista victoriano resume ese sentimiento religioso que Stewart desarrolla en la Introducción a su libro como «transcendental Feeling». Cf., también, P. Vicaire, *Platon, critique littéraire*, París, 1960, págs. 390 y sigs.

15 Ninfa a quien estaba consagrada una fuente próxima al río Iliso, que, probablemente, tenía propiedades medicinales.

16 La famosa inscripción se menciona también en el *Protágoras*, 343b, y en el *Filebo* 48c.

17 Tifón, hijo de Tártaro y Gea, monstruo de cien cabezas y terrible voz, enfrentado a Zeus (Hesíodo, *Teogonía*, 820 y sigs.). Arrojado al Tártaro, se manifiesta en la erupción de los volcanes —Zeus puso sobre él el Etna—. La más antigua noticia sobre Tifón la encontramos en Homero (*Iliada*, II, 782). Platón, tal como hará en el *Crátilo*, utiliza aquí un intraducible juego de palabras: *týphos* «hinchado, vano», pero también «humo, soplo»; *átýphos* significa, por el contrario, «sencillo, claro, limpio». Tal vez el conocimiento de sí mismo a que Sócrates se refiere, a propósito de la inscripción délfica, le lleve hasta este adjetivo, que expresaría una forma ideal de autorreflexión.

18 Sobre este arbusto, véanse las eruditas noticias de G. Stallbaum, *Platonis Opera omnia, recensuit prolegomenis et commentariis illustravit...*, vol. IV, sect. 1, *continens Phaedrum, editio secunda multo auctior et emendatior; Gothae et Erfordiae* MDCCCLVII, pág. 20.

19 Aqueloo, río de Grecia «que corre desde el monte Pindo a través de Dolopia... y desemboca junto a Eniadas» (Tucídides, II, 102), y también dios fluvial, padre de las ninfas y protector de las aguas.

20 Las cigarras aparecerán más adelante (259b) en un mito sobre el origen de la pasión poética.

21 Comienza aquí el primer discurso (*lógos*) del *Fedro*. Se discute, efectivamente, sobre la originalidad de este discurso, que, en principio, debe ser de Lisias. Las dotes literarias de Platón bien podrían haber construido una especie de imitación en la que se ridiculizasen algunas características del estilo de Lisias, que, al final del diálogo, van a ser criticadas al plantearse el problema de la retórica. (Cf. L. Robin, *Platon. Oeuvres complètes*, vol. IV, 3: *Phèdre*, París, 1978 [1.^a ed., 1933], págs. LX-LXVIII; R. Hackforth, *Plato's Phaedrus*, Cambridge, 1982 [1.^a ed., 1952], pág. 31, y G. J. De Vries, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969, págs. 11-14, donde se aducen algunos de los testimonios antiguos sobre la autenticidad del discurso de Lisias, p. ej., Diógenes Laercio, III, 25.) Textos paralelos de obras de Lisias, los ha recogido J. Vahlen, «Ueber die Rede des Lisias in Platos *Phaedrus*», *Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften* (1903), págs. 788-816. Otto Regenbogen, reconoce, siguiendo a Vahlen, que, estilísticamente, no hay nada que pudiera proceder de Lisias y que lo más probable es que se trate de una «magistral ficción» de Platón («Bemerkungen zur Deutung des platonischen *Phaidros*», en *Kleine Schriften*, ed. De Franz Dirlmeier, Munich, 1961, pág. 250). Vid. también F. Lasserre, «*Erótikoi lógoi*», *Museum Helveticum* I (1944), 169 y sigs.

22 Sócrates comienza a hacer la crítica del discurso, cuya seca precisión parece haber aceptado, escondiendo, un poco después, su ironía con el argumento de autoridad: «sabios varones de otros tiempos, y mujeres también» (235b). Cf. *Menón*, 81a.

23 El texto griego dice *ô daimónie*, que podría traducirse, en algún caso, con la palabra «duende», que recoge una parte de lo que el campo semántico de *daimōn* expresa. Este contagio con el que, irónicamente, juega Sócrates lo manifiesta también en esa sustitución de su propio *daimōn*, de su propio duende, por el de Fedro. Cf. E. Brunius-Nilsson, *Daimonie*, Uppsala, 1955, pág. 104 y sigs.

24 «Los nueve arcontes juraban tocando la piedra, y prometían ofrecer una estatua de oro, si transgredían alguna de las leyes» (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 7, 1; también, 55, 5).

25 Con el nombre Cípselo hay dos personajes, más históricos que míticos. El primero es un corintio, hijo de Eetión y padre de Periandro, uno de los llamados «siete sabios». El otro, tal vez cronológicamente anterior, es hijo de Épito, rey de Arcadia. El nombre Cípselo parece provenir de que *kýpsela* es el nombre corintio de un arca,

donde, según se cuenta, su madre ocultó a Cípselo para evitar que fuera muerto por pretendientes rivales a hacerse con el trono de Corinto.

²⁶ Cf. 228a6-8.

²⁷ Cf. 228c.

²⁸ Cita abreviada de Píndaro (frag. 105, B. Snell-H. Maehler, *Pindari carmina cum fragmentis. Pars I. Epinicia*, Leipzig, 1984). También aparece la cita en *Menón*, 76d.

²⁹ «Filólogo» dice el texto. Nuevo anuncio de un problema central del *Fedro*, que sólo al final emerge con claridad. Esta «filología» no es, sin embargo, el interés etimológico por descubrir sentidos dentro de lo «real-verbal», como en el *Crátilo*, sino el planteamiento de la vida o la muerte del lenguaje por la escritura.

³⁰ El Sócrates «filólogo» plantea aquí una alternativa etimológica. El sobrenombre de «melodiosas» (*lígeiai*) para las Musas, lo conocemos ya desde Homero (*Odisea*, XXIV, 62). A pesar de la leyenda, no se encuentra fuente que justifique ese gusto de los ligures por la «música» ni siquiera en la guerra (Hermias, 48, pág. 27 y sigs.).

³¹ El comienzo del discurso de Sócrates aborda un preciso planteamiento metodológico. Los diálogos platónicos, el método socrático, nos tienen acostumbrados a esas preguntas que intentan, efectivamente, saber de qué se habla. Pero, en este pasaje del *Fedro*, se tematiza, con gran propiedad, el problema del análisis intelectual. Hay aquí tres niveles, claramente determinados: uno que apunta al espacio subjetivo de la deliberación (*boúleusis*) y que provoca el error. Otro que se refiere al espacio objetivo, «conviene saber de qué trata la deliberación». Al lado de la *boúleusis* encontramos el *eidénai*, el saber de qué se trata cuando la voluntad se determina. El descubrimiento y reconocimiento de los caracteres peculiares y, hasta cierto punto, objetivos del saber marcan un nivel de «racionalización» que estructura el camino del conocimiento. Pero la *boulé* desempeña también un papel esencial. En el centro del *eidénai* aparece ese «compromiso individual» del que se hará eco la ética de Aristóteles. (Cf. *Ética nicomáquea*, III, 1112a18 y sigs.). Un tercer momento lo representa el engarce «intersubjetivo» del saber del que el «ponerse de acuerdo» (*diomologúntai*) sirve de condición y de contenido.

³² Esta ausencia de deliberación «objetiva», de conocimiento de lo real y su «expresión», es, por supuesto, un planteamiento continuamente enarbolado y puesto en crisis por la sofística. La superación del posible relativismo sofista surge en este texto. Las cosas tienen una *ousía*, una determinada estructura, cuyo descubrimiento permite el saber. Sin embargo, llegar a la *ousía* es llegar a través de los vericuetos del lenguaje. Para no perderse en ellos se precisa el previo acuerdo, el análisis de aquellos elementos semánticos sobre cuya claridad y pretendida objetividad se funda el saber.

³³ El «deseo natural de gozo» que aquí expresa Platón encuentra, como es sabido, con anterioridad a la versión epicúrea, una primera modulación en Aristóteles (*Ética nicomáquea*, I, 1095a14 y sigs.). Frente a ese impulso natural, se sitúa todo aquel nivel de convicciones, opiniones, que en el curso de la vida van enhebrándola desde la propia y concreta experiencia, hacia un presente «mejor».

³⁴ En la *Ética nicomáquea*, Aristóteles completa estos dominios que trazan los nombres de las «excelencias» y los «defectos» humanos (cf., p. ej., IV, 1119b22 y sigs.).

³⁵ El texto *polymelés-polyeidés*, ha sido muy discutido. Más platónico parece *polyeidés*. (Cf. G. J. de Vries, «The philosopher's Softness», *Mnemosyne* 22 (1969), pág. 84; P. Friedländer, *Platon*, vol. III: *Die platonische Schriften, zweite und dritte Periode*, Berlín, 1975, pág. 468.)

³⁶ Densa y precisa definición de Eros, en la que también interviene la «filología» platónica, como lo muestra la relación etimológica *Éros-Rhomé* el amor como impulso, deseo, fuerza.

³⁷ «Filosofía divina» era expresión usual en el siglo IV a.C. (cf. De Vries, 1969, pág. 91, que cita a A.-M. Malingrey, *Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4. siècle après J.-C.*, París, 1961, y J. Van Camp-P. Canart, *Le sens du mot «theios» chez Platon*, Lovaina, 1956.)

³⁸ Cf. Homero, *Odisea*, XVII, 217-218; Platón, *Lisis*, 214a, *Gorgias*, 510b, *Banquete*, 195b, y Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 1156b20 y sigs.

³⁹ Proverbio griego, que expresa algo semejante al cara y cruz de la moneda que, para probar suerte, se echa al aire.

⁴⁰ Cf. De Vries, 1969, págs. 101-102, donde se ofrecen referencias a esta cita. Hermias parece encontrar aquí una alusión a Homero, *Iliada*, XXII, 262-263 (*Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, París, De P. Couvreur, 1901, pág. 61, 7).

⁴¹ Simmias, interlocutor en el *Fedón* y amigo de Sócrates. Estuvo influido por doctrinas pitagóricas.

⁴² Poeta lírico del siglo VI a.C., natural de Regio (frag. 22, H. Diels-W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1952 = 51 T. Bergk, *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1843).

⁴³ Poeta lírico de la primera mitad del siglo VI a.C., que polemizó con Homero y Hesíodo en la «palinodia» que Platón menciona (frag. 43, Bergk).

⁴⁴ *dêmos* correspondiente a la parte costera de Atenas.

⁴⁵ Himera, colonia griega en la parte norte de Sicilia.

⁴⁶ Curiosa división platónica entre «etimólogos» antiguos y recientes. En el *Crátilo*, 414c se habla ya de esos primeros nombres que se impusieron, y de su posterior transformación al intercalarles letras. Con estas manipulaciones se pierde, según Platón, el verdadero significado de los nombres. Los hombres de ahora han olvidado ya la original y primera experiencia de lo real y de lo bello (*oiōnistiké* es la adivinación basada en los augurios o signos de las aves [*oiōnoi*].)

⁴⁷ La obra de los trágicos griegos ha expresado, recogiendo y elaborando tradiciones míticas, esta continuidad misteriosa de la culpa y el castigo.

⁴⁸ «Padres de nuestro saber» llama Platón a los poetas (*Lisis*, 214a). Esta competencia con su propia obra pedagógica, le llevará a expulsarlos, por falsos educadores, de la *República*.

⁴⁹ La relación entre poesía e inspiración se encuentra en varios diálogos (*Apología de Sócrates*, 22c) y sobre todo en el *Ion* que se centra en este problema (cf. Luis Gil, *Los antiguos y la inspiración poética*, Madrid, 1967, y E. Lledó, *El concepto «Poiēsis» en la filosofía griega*, Madrid, 1961).

⁵⁰ No es fácil traducir el término griego *manía*, ni la palabra «locura» recoge el sentido fundamental de ese término. En algún caso he preferido traducirlo por «manía», «maniático», pretendiendo conservar la relación etimológica con el griego y recuperar una parte del campo semántico perdido en la palabra castellana. En algún caso (244a; 244d), lo he traducido por «demencia».

⁵¹ Desde que, a principios del siglo XX. Völlgraff propuso la lectura *autokinēton* por la de *aeikinēton* («Conjectanea in Platonis Phaedrum», *Mnemosyne* 37 [1909], págs. 433-445), se ha abierto una larga polémica (cf. De Vries, 1969, págs. 121-122). Una buena parte de los investigadores sostiene la lectura *aeikinēton*. Ya Cicerón lo había interpretado así: «quod semper movetur» (*Sobre la República*, V, 27). Esta lectura se encuentra en la mayoría de los manuscritos. Incluso el *Pap. Oxyr.* 1017, que lee *autokinēton*, pone, al margen, *aeikinēton* (cf. P. Maas, *Textkritik*, Leipzig, 1960, pág. 23). G. Pasquali, p. ej., opina que es, frente a Wilamowitz (1959, II, pág. 361), *autokinēton* la verdadera lectura (*Storia della tradizione e critica del testo*, Florencia, 1971, pág. 255, nota 5). También Robin, en su edición del *Fedro* (pág. 33, nota 3), se inclina por la lectura *autokinēton*. Habría que notar, sin embargo, que, a pesar de la aparente dificultad de interpretación del *aeikinēton*, *autokinēton*, tampoco aparece en Platón. El *Lexicon* de Ast, recoge *aeikinēton*.

⁵² Es mucho más clara e interesante la lectura *gēnesis* en este pasaje que la que, de acuerdo con J. Filopón y el manuscrito T —en cuyo margen se lee *gēn*—, interpreta *gēn eis hén*.

⁵³ La división del alma en tres especies la encontramos en la *República* (IV, 435c, 441c). Cf., también, *ibid.*, X, 611b y sigs., y *Fedón*, 78b y sigs., donde surge la tesis de la simplicidad.

⁵⁴ La posición del artículo (*hé psyché pása*), o su ausencia, han creado dificultades de interpretación para aceptar la lectura distributiva de *psyché pása*. Todo lo que se llama alma tiene, pues, una estrecha relación con lo inanimado (cf. K. Reinhardt, «Platons Mythen», en 1960, pág. 257). Este concepto cosmológico del alma tiene que ver con la filosofía del Platón de la última época; pero concuerda con otros diálogos, por ejemplo el *Menón*, 81d: «Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo...».

⁵⁵ En todo el *Fedro*, y prestándole esa unidad de composición que, a veces, se le discute, aparece en determinados momentos la preocupación por el lenguaje y sus «determinaciones» que va a irrumpir, al final, con la fijación del *lógos* por el *grámma*. La denominación de «inmortal» (*athánaton*), no puede deducirse por los

simples caminos del *lógos*. No podemos hablar de ello para lograr, después, un *eídos* que permita entender, desde el hombre, aquella palabra que lo trasciende y que está, en cierto sentido, fuera de su experiencia. El pasaje platónico incluye algunos términos fundamentales de su epistemología. Efectivamente, esa imposibilidad de «hablar con fundamento» se debe a que no hemos «visto» (*idóntes*) lo inmortal, y al no tenerlo en nuestra experiencia, no hemos podido mirarlo atentamente (*hikanôs noésantes*). Entonces, tenemos que construirlo, que imaginarlo (*pláttomen*). El verbo *plássō/pláttō* significa algo así como formar, construir, componer, modelar con un determinado material. Cf. *Timeo*, 50a y, anteriormente, 49a y sigs., donde se descubre la siempre relativa imposibilidad de «nombrar» y la dificultad de aprehender el incesante fluir de las «cualidades» (H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, 1970, vol. II, págs. 551-552). Como no son posibles ni esa experiencia, ni esa intuición, el texto platónico deja abierta esa «figuración» de los dioses, que no se atreve a precisar. Más —«que sea como plazca a la divinidad», dice Platón entre el escepticismo y la reverenda—. (Cf. Regenbogen, 1961, pág. 264.)

56 El sugestivo cuadro que Platón traza en esta famosa procesión de dioses, presenta algunas dificultades de interpretación. Más que una descripción de los dioses olímpicos, parece que los motivos centrales de esta alegoría son pitagóricos.

57 Hestia, identificada con la tierra (Eurípides, frag. 944) ofrece una clave para la interpretación del pasaje, aunque a esto se opondría otra teoría, pitagórica también, del fuego inmóvil en el centro del universo (cf. Aristóteles, *Acercas del cielo*, 293a18 y sigs.)

58 Un resumen sobre algunas discusiones en torno a esta clasificación de los dioses puede verse en Hackforth, 1982, págs. 71-73. Cf. También W. K. G. Guthrie, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950, págs. 110 y sigs.

59 *ousía óntōs oúsa*, o sea, una realidad cuya propia sustancialidad es su ser mismo. Este ser informe, incoloro, intangible, sólo puede ser «visto» por el *noús*, que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible.

60 El concepto de *dóxa*, tan importante en toda la filosofía griega y tan diversamente matizado, aparece al otro extremo del conocimiento en el que se encuentra el «ser», y que señala el momento supremo en cuyo alejamiento se va desvaneciendo lo real. Con todo, es la *dóxa* el instrumento mental en el que, empalidecido, aún late lo ideal.

61 Posiblemente, una alusión al *Atēs leimōna* de Empédocles (frag. B, 121) y también al *Gorgias* (524a). Esta imagen tuvo una larga repercusión neoplatónica. Véase, p. ej., Plotino, VI, 7, 13, donde encontramos la misma expresión, *alētheías pedion* (cf. Stewart, 1905, págs. 355 y sigs.).

62 Nombre de origen no griego, que se refiere a una cierta divinidad identificada, a veces, con Némesis. El carácter de inevitabilidad que comporta Adrastea, así como las referencias escatológicas de los pasajes siguientes, sumergen el mito platónico en la corriente del orfismo.

63 Cf. *Fedón*, 61a; *Filebo*, 67b; *Banquete*, 209e y sigs.; *República*, III 403c-d.

64 Al final de la *República* (X, 614a y sigs.), en el mito de Er, traza Platón un vivo cuadro de la transmigración y las distintas «vidas» de las almas. Cf. También *Leyes*, X, 904a y sigs.; *Timeo*, 90e y sigs., 92c.

65 Cf. Luis Gil, «Notas al *Fedro*», *Emerita* XXV (1956), págs. 311-330, y De Vries, 1969, págs. 145-146. Puede interpretarse de diversas maneras la expresión *katà tò eídos legómenon*; el sentido parece ser: «lo que se concentra o recoge en la idea», o también, «conviene que el hombre escuche lo que la idea le habla».

66 Sobre el sentido de la *anámnēsis* puede verse, P. Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*, Darmstadt, 1961, págs. 69-70, y E. Lledó, *La memoria del Logos*, Madrid, 1984, págs. 119-139.

67 El verbo *enthousiázō*, significa, como es sabido, «estar en lo divino», «estar poseído por alguna divinidad». Conservo la traducción de «entusiasmo», por recoger parte del olvidado origen semántico de la palabra, cuya inmediata etimología es, precisamente, ese término griego.

68 *manía* significa algo así como «locura», «delirio»; pero conservo también, en algunos casos y por la misma razón que en la nota anterior, la traducción de «manía».

69 La comparación del cuerpo con una tumba (*sōma-sēma*), procede del orfismo (cf. *Gorgias*, 493a;

República, X, 611e; *Fedón*, 82e).

70 La visión, como acto del más característico de los sentidos, es un motivo central de la cultura griega y, por supuesto, de Platón. *Eídos*, palabra esencial del platonismo, está etimológicamente unida a (*F*)*ideîn* (lat. *videre*), que significa «ver con los propios ojos» (*en ophthalmōisin ideîn*, Homero, *Iliada*, I, 587).

71 Efectivamente, con la vista no alcanzamos ese nivel superior de conocimiento. El argumento que da Platón para esta imposibilidad, enraiza también con temas esenciales de su filosofía. No podemos «ver» la sabiduría misma. Sería demasiado fuerte para nuestros sentidos. El arrebató amoroso, la pasión, el deseo hacia el saber «visto», traspasan todas las fronteras de lo humano. La luz del saber mismo, la claridad del conocimiento puro, arrastran al hombre a un mundo que ya no es suyo. La sabiduría tiene, necesariamente, que limitarse, en principio, a las insuperables condiciones del cuerpo y de la sensibilidad, una vez que el alma, en su caída, ha tenido que agarrarse a la materia.

72 La belleza es frontera entre ese conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber, cuyo supremo esplendor, como «mente», no podemos «ver». Pero la belleza sí «se deja ver». Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente y, en cierto sentido, trascendente; nos ata a la «visión» del instante, y nos traspasa también hacia ese deseo, que tensa el amor en un tiempo más pleno y largo que el de la temporalidad inmediata que los ojos aprehenden.

73 Visión de un rostro que arrastra hacia otro horizonte, porque la belleza que «refleja» imita el verdadero mundo que, en otro tiempo, vio. «Imitación», «visión», «idea», «cuerpo», elementos fundamentales de la epistemología platónica, que, en estas páginas, se entrelazan en peculiar tensión.

74 La fuerza de esa serie de imágenes descansa en ese *pân tēs psychēs eídos*. Traduzco, excepcionalmente, de acuerdo con la tensión y el sentido del texto, *pân eídos* por «sustancia». La unión de ambos términos permite esa interpretación. *Eídos* es, pues, en este caso y por el contexto, algo más que lo que se ve, que la «forma» o «idea» como objeto de visión.

75 Platón juega con una extraña etimología de *himeros* (*hiēnai* «ir»; *mērē* «partes»; *rhoē* «corriente»). En realidad, no está clara la etimología de *himenos* que significa «deseo, amor, necesidad de placer». La relación con el ant. ind. *ifima* «primavera», «dios del amor», aunque semánticamente tiene pleno sentido, no explica la formación de la palabra. Por ello, habría que pensar en la etimología propuesta por Bally (*Mémoire de la Société Linguistique de Paris*, 12, pág. 231), *si-smero-s*, *si-smer-io* y en relación con el antiguo indio *smarati* (< **sméreti*) «acordarse», «venir a la mente»). Compárese con *mérinna*, *mérmeros*, *mártys* «pensamiento vivo», «acordarse vivamente», etc. (Cf. H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 vols., Heidelberg, 1960-1972, I, pág. 726.) En realidad, la etimología platónica no permite traducir *himeros* por «flujo de deseos», ya que entre los componentes de esa pseudoetimología no se encuentra ninguno que signifique «deseo». Al traducirlo, en este caso, por «flujo de deseo» se intenta ser fiel a lo que Platón insinúa; pero la traducción correcta de ese término es «deseo», «anhelo».

76 El fragmento citado, podría ser un invento de Platón, o bien una refundición platónica (cf. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, v. 831). La distinción entre denominaciones que dan los dioses o los hombres la encontramos ya en Homero (*Odisea*, X, 305, XII 61; *Iliada*, I, 403; II 813; XIV, 291; XX, 74). *Pterós* en la curiosa etimología en la que Platón piensa, podría estar formado por un juego de palabras: *Érōs-pterón* («ala») - *pter* («padre?»). La etimología de *pterón* tiene que ver con el indoeuropeo **pter*. El grupo consonántico *pt* se encuentra en *pétomai* «volar», «levantarse». El verbo *pteróō* (estar provisto de alas) tiene también el significado de «excitarse». Cf. Anacreonte, 53, 1-4 (Preisendanz-Brioso): «Cuando te miro entre los jóvenes, la juventud me vuelve. Entonces, para el baile, al viejo que yo era le brotan alas» (*pterōumai*).

77 Parece, contra la suposición de De Vries, 1969, pág. 161, que *autón*, habría que unirlo a *theón* y no a *ekeînon*. Aquel amado al que se escoge se debe asemejar al «mismo dios» de cuyo séquito formó parte.

78 *mnēmē*. La memoria engarza, como la piedra magnética del *Ion* (533e), la cadena de la participación entusiasta (*enthousiōntes*) con el otro universo del que la belleza o el saber del hombre son reflejo.

79 Todo el pasaje insiste, a través del Eros, en el tema de la « semejanza a la divinidad » que caracteriza al pitagorismo y el platonismo.

80 *sōphrosane*, *aidós*, *alethinē dóxa*, son los términos que fundan el sentido de estas imágenes, que

expresan aquellos deseos que se dejan dominar por lo racional del alma (cf. *República*, IX, 580a y sigs.; IV, 439d).

81 Cf. *República*, IV, 440a y sigs.

82 La visión del Eros que arrastra al amado, según la interpretación de De Vries, 1969, págs. 167-168.

83 Cf. Homero, *Iliada*, V, 397; *Odisea*, XVII, 567. Fórmulas parecidas se encuentran en *República*, VIII, 566c; IX, 571e, 574c.

84 Cf. *Lisis*, 213a y sigs.

85 Cf. nota 75.

86 Ganimedes, adolescente pastor en las montañas próximas a Troya. Según nos relata el *Himno homérico a Afrodita* (V, 202-217), Zeus raptó a Ganimedes prendado de su belleza. En la *Iliada* (XX, 232-235) se dice que «al divino Ganimedes, nacido el más bello de todos los hombres mortales, lo arrebataron los dioses, de bello que era, para que escanciara el vino a Zeus y viviera con los que nunca mueren». En *Leyes* (I, 636d), se encuentra una referencia a Ganimedes y su mito como invención de los cretenses.

87 La importancia de la visión, como efecto de un sentido superior, se ha indicado ya en la nota 70. En el texto al que allí se hace referencia se habla, efectivamente, de «visión» (*ópsis*). En este pasaje, son los ojos mismos (*ómmata*), como instrumentos de la sensación, los que tienen capacidad para «filtrar», y ser cauce por el que pasa «el manantial de la belleza». La realidad del ojo marca una frontera, hecha de una materia sutil, que permite el encuentro entre la belleza apenas cosificable, y realizada como resplandor que, a veces, los seres despiden. Está «en ella», pero no es sólo y todo ella. La influencia de esta *theória* fue grande en el neoplatonismo. Plotino habla de los «ojos del alma», *ómmata tès psychês* (*Enéadas*, VI, 8, 19, 10), que captan lo que «aparece», lo que es «fenómeno». Aquello que los ojos han visto, *ópsis ommátón* (*Enéadas*, 16, 8, 4-10), es una suprema belleza que yace dentro sin adelantarse a lo exterior. Por eso, no hay que «volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino, sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquellas de las que éstas son imágenes» (cf. también, *ibid.*, 1, 6, 4, 1 y sigs.). Ya Aristóteles (*Ética nicomáquea*, VI, 1144a29-30) habla de la prudencia como «ojo del alma» (cf. «los ojos de la experiencia», *Ética nicomáquea*, VI, 1143b13).

88 Los griegos creían que, en ciertas enfermedades de los ojos, bastaba con la simple mirada para contagiarse (cf. Porfirio, *Sobre la abstinencia*, I, 28).

89 El espejo y la mirada son dos elementos que expresan la singular estructura de la relación amorosa: el reflejo de sí mismo frente a sí mismo, y el resplandor del otro que irradia, a través de la vista, en la intimidad del propio ser. Este encuentro que afirma la subjetividad, la proyecta y construye, busca también en el otro la prolongación y continuidad del propio ser. En el libro IX de la *Ética nicomáquea*, donde se habla de la *philautía*, del amor a sí mismo (1168a30-1169b1), y en el libro VII de la *Ética eudemia* (1240a8-1240b42), Aristóteles analiza este carácter «doble» de la *philia*. «Y el hombre absolutamente bueno busca ser amigo de sí mismo, como se ha dicho, porque pone dentro de sí dos partes que, por naturaleza, desean ser amigas y que es imposible separar» (*Ética eudemia*, 1240b30-34). Sin embargo, en *Gran ética* es donde aparece el tema del espejo, a propósito de la amistad: «De la misma manera que nosotros, cuando queremos ver nuestro propio rostro, lo vemos mirándolo en un espejo, así también tenemos que mirar al amigo si queremos conocernos a nosotros mismos. Pues, como decimos, el amigo es un otro yo» (1213a20-24).

90 Anteros, contrafigura de Eros, que surge en el ambiente de los «gimnasios». Según nos informa Pausanias (VI, 23, 3), «En una de las palestras hay un relieve con las figuras de Eros y Anteros, el primero con un ramo de palma, e intentando quitárselo al otro». Cf., también, del mismo Pausanias (I 30, 1): «El altar que hay en la ciudad y que llaman de Anteros, dicen que es ofrenda de los metecos, porque estando enamorado el meteco Timágoras del ateniense Meles, éste le mandó, despreciándolo, que se tirase desde lo más alto de la roca; Timágoras, sin estimar su vida y queriendo agradar al muchacho en todo, se despeñó. Meles, cuando lo vio muerto, se arrepintió tanto, que se precipitó desde la misma roca y murió también. Los metecos creyeron, desde entonces, que Anteros era el vengador de Timágoras» (trad. de A. Tovar).

91 Para ser coronado como vencedor, era preciso ganar tres veces a su rival (cf. Platón, *República*, 583b, *Eutidemo*, 277d; y Esquilo, *Euménides*, 589).

⁹² Estos años son la suma de los períodos, entre las sucesivas vidas por las que ha pasado el alma. Cf. P. Frutiger, *Les mythes de Platon*, París, 1930, págs. 255 y sigs. Anteriormente ya se ha referido Platón a estos «números escatológicos», p. ej., en 248e y sigs. Cf. *Fedón*, 81c y sigs., y Heródoto, II, 123: «Los primeros que hablaron de esto fueron los egipcios, al decir que el alma del hombre es inmortal... y que, después de haber pasado por todos los seres de la tierra, del mar y del aire, entra en el cuerpo de un hombre que vaya a nacer, y que este giro se le cumple en tres mil años. Los griegos... como si fuese suya han hecho uso de esta doctrina».

⁹³ Así se llama a Fedro en el *Banquete*, 177d.

⁹⁴ Esta alusión a la vida «filosófica» de Polemarco no sólo indica la relación intelectual con Sócrates, sino, tal vez, una repulsa a la tiranía de los Treinta que, como se ha indicado, condenará a muerte al hijo de Céfalo.

⁹⁵ En los *Scholia* se dice que «los antiguos llamaban logógrafos a los que escribían discursos a sueldo, y los vendían en los tribunales». Sócrates, sin embargo, utiliza el término en sentido más amplio. (Cf. De Vries, 1969, pág. 182.)

⁹⁶ Más literalmente, podría traducirse por «escribir discursos» (*lògous gráphein*), pero, como en otros muchos pasajes del diálogo, la traducción de *lógos* por discurso puede resultar trivial y pobre. En primer lugar, porque el término «discurso» monopoliza y acota excesivamente un campo semántico que, en muchos momentos, apenas tiene que ver con *lógos*; y en segundo lugar, la traducción que aquí se ofrece, permite anticipar lo que va a constituir el problema más importante de la parte final del *Fedro*.

⁹⁷ El pasaje ha sido muy controvertido. Algunos lo consideran una glosa, sobre todo la referencia al Nilo que comenta el proverbio con el que Sócrates inicia su intervención (cf., p. ej., Hackforth, 1982, pág. 113; De Vries, 1969, págs. 184-187).

⁹⁸ No bastaba, pues, para la «permanencia» de las palabras del orador político que llegase a convencer a su auditorio. Sus palabras debían «sostenerse», no ser borradas de la tabla de propuestas que, en cada sesión, tenía lugar, y lograr que, a través de la escritura, llegase a convertirse en *nómos*, que prolongaba su vida más allá de la inmediata temporalidad de la voz y el instante.

⁹⁹ Son confusos los datos que la tradición nos ofrece sobre el mítico fundador de la constitución espartana, aunque parece ser que su obra legislativa tuvo lugar en torno al año 885 a.C. Cf. J. B. Bury-R. Meiggs, *A History of Greece, to the death of Alexander the Great*, Londres, 1975, pág. 98; también H. Bengtson, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit*, Munich, 1960, págs. 100-101, donde se comenta la bibliografía de las *Retras* de Licurgo, quien, con su obra legislativa, suavizó las tensiones entre el pueblo y sus reyes, siguiendo el consejo del oráculo de Delfos (Plutarco, *Licurgo*, 6). El poder compartido de dos «reyes», el consejo de ancianos (*gerousía*), la reforma agraria, la educación de la juventud (*agōgē*) son algunas de sus creaciones. Platón, en el *Banquete* (209d), menciona a Licurgo y a Solón, famosos por sus leyes. También, en la *República* (599d), se refiere a la labor legislativa de Licurgo.

¹⁰⁰ Hombre de Estado y poeta ateniense que vivió a finales del siglo VII a.C., emparentado por línea materna con Pisístrato, el tirano y legislador ateniense. Sus reformas en la distribución de la tierra, en los pesos, medidas y monedas lo hicieron famoso (Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 10).

¹⁰¹ Rey persa del linaje de los Aqueménidas, cuya tarea legislativa y administrativa, comenzada a finales del siglo VI a.C., pervive en muchas ciudades de la época helenística. Impuestos anuales, organización del Imperio en veinte satrapías, reorganización del ejército, unificación de la moneda y la creación de un sistema de comunicaciones contribuyeron a configurar la estructura del mundo antiguo. Platón, en *Leyes* (695c-d), habla de cómo Darío «juzgó conveniente regir bajo leyes, impuestas por él mismo, introduciendo una cierta igualdad». O. Regenbogen ha matizado agudamente la referencia platónica a los tres legisladores («Zur Deutung des platonischen *Phaidros*», en F. Dirlmeier [ed.], *Kleine Schriften*, Munich, 1961, págs. 260-261).

¹⁰² W. C. Helmbold y W. G. Rabinowitz consideran esta frase como una interpolación (*Plato, Phaedrus*, Indianápolis, 1984, pág. 47). Una expresión semejante a *andrapodÓdeis hēdonai* se encuentra, sin embargo, en la *Carta VII*, 335b (cf. De Vries, 1969, págs. 191-192).

¹⁰³ Según Frutiger, 1930, pág. 233, éste y el mito de Theuth y Thamus, que vendrá a continuación, son una invención platónica. El mito de los cisnes (*Fedón*, 84e-85b) tiene una cierta semejanza con éste. En la estructura del *Fedro*, el canto de las cigarras es un interludio para el tema final del lenguaje y la escritura.

104 De las nueve Musas, sólo a cuatro menciona Sócrates en este pasaje. Las cinco que faltan son Clío, Musa de la historia; Melpómene, del canto y la armonía; Polimnia, de la poesía lírica; Talía, de la comedia, y Euterpe, de la música de flauta. Sus funciones, sin embargo, antes de la época alejandrina, no están muy bien diferenciadas. Terpsícore es la Musa de la danza.

105 Musa de la elocuencia y de la poesía épica.

106 El dominio de Urania es la astronomía. Tal vez se deba el que pueda establecerse esta relación entre filosofía y astronomía, al hecho de que los orígenes de la filosofía griega estuvieron tan unidos a la observación del cielo.

107 Proverbio puesto en boca de Néstor (*Iliada*, II, 361).

108 Sócrates menciona aquí una palabra clave de la retórica, la «persuasión» (*peithō*). El mecanismo de este proceso, en el que, a veces, no interesa tanto la verdad cuanto la apariencia, ha sido objeto de numerosos estudios. Todavía, sin embargo, hay territorios inexplorados en este problema fundamental de la «epistemología» de la vida. Un planteamiento relativamente novedoso sobre la estructura del *peithein* es el de R. Kraut, *Socrates and the State*, Princeton University Press, 1984.

109 La interpretación de este pasaje ha sido muy discutida (cf. De Vries, 1969, págs. 197-198).

110 Sobre esta expresión, véase J. Sánchez Lasso de la Vega, «Notulae», *Emerita* XXVIII (1960), págs. 125-142. (Cf. Aristófanes, *Las avispas*, 191.)

111 En la *Carta* VII, 345a, se encuentra una expresión parecida: «dice el tebano». Es posible que en Esparta existiese un proverbio sobre la verdad de lo dicho como condición del bien decir (cf. De Vries, 1969, págs. 201-202).

112 Sobre la elocuencia de Néstor, véase *Iliada*, I, 247-249; sobre la de Ulises, *Iliada*, III, 216-224. Parece extraña esta referencia a posibles tratados de «retórica», escritos, entre combate y combate, por héroes homéricos. Se trata de un juego en el que Néstor es el sofista Gorgias, y Ulises es Trasímaco o Teodoro de Bizancio (cf. B. Sève, *Phèdre de Platon, commentaire*, París, 1980, págs. 107-108). Sobre este tipo de «adivinanzas», puede verse otro texto de Platón, en *Banquete*, 221 c-d.

113 Palamedes, héroe de la leyenda homérica. Los trágicos lo hicieron personaje principal de algunas de sus obras. En la *República* (522d) y en las *Leyes* (677d), Platón se refiere a la inventiva de Palamedes. Parece adivinarse, bajo este nombre, a Zenón o, como Friedländer pretende, a Parménides (*Platon*, vol. III, págs. 215-216). Unas líneas más adelante se le adjetiva como «leata» (261d), capaz de identificar en uno los distintos opuestos (cf. *Parménides*, 127e, 129b).

114 Trasímaco de Calcedonia era un retórico y sofista cuya actividad transcurrió a finales del siglo V a.C. En su *Megalē téchnē* hizo aportaciones al desarrollo de los mecanismos retóricos del lenguaje, capaces de despertar emociones. Un aspecto importante de su «retórica» fue la crítica política. En el libro I de la *República* es Trasímaco el interlocutor principal (336a y sigs.). Por el peculiar carácter de este libro, se ha considerado como un diálogo independiente que podría haber llevado el nombre de Trasímaco.

115 Cf. la divertida *variatio* en el pasaje del *Hipias Mayor* (301d-302b) sobre la identidad y la dualidad; también, en *República* (I 334a), la paradoja del «buen guardián».

116 Cf. *Hipias Menor*, 369b y sigs.

117 Surge aquí el tema de la escritura como paradigma. Sócrates va a hacer repetir el discurso «escrito» de Lisias. La fijeza de la escritura permite, a su vez, volver sobre la temporalidad de lo «oído» y evitar el juego de las palabras perdidas ya en la *phoné*.

118 Cf. *Alcibiades*, I, 111a-b.

119 El problema de la precisión conceptual, parte fundamental de la dialéctica, permite aproximarnos al contraste y verificación que, unas líneas más arriba (263a), habrá servido para «pensar todos en lo mismo». De ahí que todos aquellos conceptos, difícilmente contrastables, sean el campo abonado para la retórica que Sócrates ha criticado.

120 El punto en el que ahora se halla la discusión incide en una nueva reflexión sobre el Amor, desde la

perspectiva alcanzada.

121 Cf. nota 19.

122 Dios oriundo de Arcadia, a quien se le atribuye la protección de los rebaños. Su figura humana se sostiene en patas de macho cabrío. Enamorado de la vida bucólica, se le representa con una siringa y un cayado de pastor.

123 El hijo de Zeus y Maya (cf. *Himno homérico a Hermes*, XVIII, 3). Es el padre de Pan a quien, recién nacido, ocultó y llevó al Olimpo para que, por su fealdad, no asustase a su propia madre, ninfa hija de Dríope. Inventó la siringa que habría de ser atributo de Pan.

124 La estructura del lenguaje, como la de un organismo vivo, era un lugar común de los retores. Esta unidad interna es la proporción que unos miembros guardan respecto a los otros (cf. *Político*, 277b, *Filebo*, 64b, 66d, *Timeo*, 69b, *Leyes*, 752a).

125 El famoso rey de Frigia, a quien, según una de las versiones de su leyenda, Dioniso le concedió el don de convertir en oro todo lo que tocase.

126 El epigrama lo transmite, entre otros, Diógenes Laercio (I, 89), que lo atribuye a Cleóbulo. Platón suprime dos versos del texto que reproduce Diógenes (cf. *Antología palatina*, VII, 153).

127 Anteriormente, en 262c, se ha referido Platón a la dificultad de precisar las palabras si se carece de los «paradigmas (*paradeigmata*) adecuados». Aquí encontramos de nuevo el término. Estos paradigmas, que en otros momentos del pensamiento platónico se convertirán en «ideas», son objetos «teóricos» que hay que tener a la vista para encaminar correctamente el curso dialéctico (cf. *Eutifrón*, 6e, *República*, 596b).

128 Cf. nota 50.

129 No parece ser cita refundida de la *Odisea* (V, 192), sino de la *Iliada* (XXII, 157). Cf. De Vries, 1969, pág. 218.

130 Cf. *Menón*, 75d-e, donde se sintetizan las condiciones de la buena argumentación. Vid, además, *Filebo*, 17a, *Sofista*, 253c y sigs., *Crátilo*, 390c. En *República*, VII, 533c y sigs., habla Platón de las ventajas del «método dialéctico» (*dialektikḗ méthodos*); también, en VII, 534e.

131 Teodoro de Bizancio, retórico de la segunda mitad del siglo V a.C., contemporáneo y rival de Lisias. Cf. Aristóteles, *Retórica*, 1414b8 y sigs.

132 Sofista y poeta de principios del siglo IV a.C. (cf. *Apología de Sócrates*, 20b, y *Fedón*, 60d sigs.)

133 Fundador, con Córax, de la escuela de retórica de Sicilia. Acudió a Atenas con Gorgias. (Cf. Quintiliano, *Institutio oratoria*, III, 1.)

134 Gorgias de Leontinos, famoso sofista. La fecha que con más precisión conocemos —aunque se afirma que vivió más de cien años— es su llegada a Atenas el 427 a.C. (Tucídides, III, 86). El testimonio del mismo Platón, en el *Menón*, 71c, hace suponer alguna otra visita. Según R. S. Bluck, no parece que haya estado posteriormente (*Plato's Menon*, ed. con introd. y com., Cambridge University Press, 1961, págs. 215-216.) En un viajero como Gorgias, sería lógico suponer repetidas visitas a Atenas, en las que se habría forjado su leyenda. En este pasaje del *Fedro* se ironiza sobre el «método» de Gorgias, como prototipo del método sofístico.

135 Pródico de Ceos, célebre sofista, que estuvo en Atenas entre el año 431 y 421 a.C. En el *Protágoras*, es uno de los interlocutores.

136 El otro gran sofista de la segunda mitad del siglo V a.C., natural de Élida y compañero de Protágoras. Es famosa su habilidad y su «autarquía» (cf. *Hipias Menor*, 368b-c).

137 Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y de Licimnio. Apenas hay noticias de él. Por ello, no es seguro que compusiera una obra con el título que puede interpretarse de este pasaje. Cf. De Vries, 1969, págs. 223-224, que aporta testimonios sobre este problema.

138 Licimnio de Quíos, lírico y retórico, vivió a comienzos del siglo IV a.C. Aristóteles (*Retórica*, 1414b17 y sig.) se refiere a las características de su complicado estilo.

139 Alusión, en estilo homérico, a Trasímaco de Calcedonia (cf. nota 114).

140 Sócrates piensa también en Eurípides al que anteriormente (268c) menciona, aunque aquí, a pesar de la sintaxis de la frase, sólo nombra a Sófocles.

141 Adrasto, rey de Argos, hijo de Tálao y Lisímaca. Según Píndaro (*Nemeas*, IX, 9), fue Adrasto quien estableció los juegos de Sición. En este mismo poema cuenta parte de la historia de Adrasto. Mandó la expedición de «los siete contra Tebas» en compañía, entre otros, de su yerno Polinices. Las dotes oratorias de Adrasto fueron famosas, por haber convencido a los tebanos para que devolvieran los cuerpos de las víctimas caídas ante las murallas. La leyenda cuenta también que recuperó los cuerpos por haber convencido a Teseo, rey de Atenas, de que atacase a Tebas. (Cf. Tirteo, 8, 8 —Adrados, *Lírica griega arcaica*, Madrid, 1980, I, 138— *Adréstou melichógērun*.)

142 Pericles, hombre de Estado ateniense, cuya vida llena la historia griega durante el siglo V a.C.

143 Sócrates alude a las acusaciones sobre su «charlatanería» y su «estar en las nubes» (Aristófanes, *Las nubes*, 1480). Cf. L. Gil, introducción a la edición del *Fedro*, págs. LV-LVI; De Vries, 1969, pág. 233; Hackforth, 1982, pág. 150. Meleto acusa a Sócrates de ocuparse de «meteorologías», Platón, *Apología de Sócrates*, 19b.

144 Anaxágoras de Clazómenas contemporáneo y amigo de Pericles. Al final de su vida, tuvo que huir de Atenas, acusado de impiedad por los enemigos del político ateniense.

145 Se discute la correcta lectura de los términos de Anaxágoras a los que Platón se refiere. Efectivamente, *noûs* es un concepto fundamental en el pensamiento de Anaxágoras; pero tanto *ánoia* como *diánoia* parecen ser «lecturas» platónicas, y, por consiguiente, ambas pueden discutirse, aunque es preferible *ánoia*.

146 Asclepio, el dios de la medicina, hijo de Apolo y de Corónide, que aprendió del centauro Quirón el arte de la medicina, que, practicado por sus descendientes llamados Asclepiadas, tuvo extraordinaria importancia en el desarrollo de la medicina científica. Hipócrates fue el más famoso de estos médicos. Sobre la posible alusión de este pasaje a algún texto concreto, véase la introducción de C. García Gual a *Tratados Hipocráticos*, B.C.G. 12, Madrid, vol. 1, 1983, págs. 32-37.

147 Expresión semejante a «ser abogado del diablo». *Hermias* (249, 13) cuenta de un lobo que, viendo a unos pastores que comían cordero, dijo: «Si fuera yo el que hacía esto, qué revuelo se armaría» (*op. cit.* en nota 40).

148 Los comentaristas antiguos (p. ej., *Hermias*, 251, 8) ven una irónica alusión a Córax y al significado de su nombre, «cuervo».

149 Por el mito que a continuación se narra, parecería que esta oposición se refiere al «escribir», o al «decir» discursos.

150 Entre los muchos pasajes que hacen tan intensa y sugestiva la lectura del *Fedro*, puede recogerse éste como ejemplo. Es un anuncio del mito que inmediatamente va a seguir. Cuatro niveles del texto: 1) el pasado, tan caro a Platón, en el que se asentó una cierta forma de sabiduría; 2) la «memoria del *lógos*» que viene circulando de boca en boca y que, como «oído» (*akoé*), es previo a toda letra, a todo escrito; 3) la «verdad» de lo oído. Una verdad velada en el pasado, donde se encuentra su sentido y su justificación. Sólo los antiguos «saben la verdad». El texto griego dice, realmente, «vieron la verdad». En el verbo *eídon* (y en el perfecto *oída*), como en otros pasajes del *Fedro* —p. ej., en el párrafo anterior dirigido a Tisias (273d)—, resuena el sentido de «ver». Lo verdadero es lo «presente»; la verdad es lo «visto». 4) Un cuarto nivel —también en el párrafo dirigido a Tisias— lo constituye el «saber buscar la verdad» en el campo de las «opiniones» humanas, donde debe de yacer oculto el sentido que, «en una síntesis o idea» (*miā idéa*, 273e), hay que levantar. El descubrimiento de este nivel superior nos libera ya de la servidumbre a los otros, a los «compañeros de esclavitud».

151 Náucratis, ciudad fundada por comerciantes de Mileto en torno al 650 a.C. Hacia el 560, el rey Amasis (XXVI dinastía) la convirtió en puerto privilegiado para el comercio griego. La prosperidad de Náucratis acabó con la conquista, en el año 525, de Egipto por Cambises.

152 Ave sagrada de la mitología egipcia, representación del dios Thot. Continuamente buscaba alimento y, por ello, llegó a ser considerado como dios de la inteligencia.

153 Pasaje muy discutido. Razones «mitológicas» harían pensar en que hay que leer *theòn Ámmónā* (cf.

L. Gil, «De nuevo sobre el *Fedro*», *Emerita* XXVI [1958], pág. 215 y sigs.).

154 Hasta la moderna gramatología, que ha vuelto a recoger este original mito platónico sobre los principios de la escritura (cf. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination*, París, 1972, págs. 71-197), no ha sido estudiado, con el interés que merece, en las obras clásicas sobre la filosofía platónica. El que Platón lo haga aparecer aquí, al final de su diálogo sobre los dioses, el amor y la retórica, tiene una especial significación. El autor de los *Diálogos*, los escritos más próximos a la voz y a la temporalidad inmediata de la vida, plantea la imposibilidad de una escritura que, como la del diálogo «escrito» —tiempo dentro de otro tiempo, lenguaje dentro del lenguaje—, pretenda dar razón de sí misma. En la tradición mitológica, el inventor de la escritura fue Prometeo, pero los caracteres de esa escritura, tal como han llegado hasta nosotros, son una adaptación del alfabeto fenicio, cf. R. Harder, «Die Meisterung der Schrift durch die Griechen», en *Kleine Schriften*, Munich, 1968, pág. 85. Este trabajo está recogido, con otros estudios fundamentales sobre la historia de la escritura griega, en Gerhard Pfohl (ed.), *Das Alphabet. Entstehung und Entwicklung der griechischen Schrift*, Darmstadt, 1968. Los griegos llamaban a su escritura *phoinikeia sémeia* «signos fenicios». En las inscripciones griegas más antiguas, el orden lineal de esos signos podía ir también de derecha a izquierda. Se discute la época de este préstamo, mientras A. Menz da las fechas en torno a 1400 a.C. («Die Urgeschichte des Alphabets», *Rheinisches Museum*, N. S., 85 [1936], pág. 347 y sigs.), Rhys Carpenter, lo sitúa en torno al 720 a.C. («The Antiquity of Greek Alphabet», en *American Journal of Archeology* 37 [1933], pág. 8 y sigs.; recogido ahora en la obra de Pfohl anteriormente citada, donde también se publica parte de la polémica en lo relativo al trabajo de Carpenter, p. ej., el artículo de B. L. Ullman, «Wie alt ist das griechische Alphabet?»). Los signos entre inscripciones diferentes —la primera que se encuentra es a comienzos del siglo VIII a.C.— presentan peculiaridades que hacen suponer que el alfabeto fenicio fue adaptado, independientemente, en distintos lugares del mundo griego. La diferencia más importante frente a la escritura fenicia fue el desarrollo del sistema vocálico (cf. Harder, *ibid.*, pág. 86).

155 Sobre la estructura ambivalente del *phármakon* abundan los textos platónicos: *Cármides*, 155e, *Crátilo*, 394a, *Protágoras*, 354a, *Fedón*, 63d, *República*, 459c, *Timeo*, 89c, *Leyes*, 649a.

156 Todo el pasaje es una referencia a los principios de la epistemología platónica. Conocer es recordar (*Menón*, 81b), pero desde dentro. La exterioridad de la escritura y la insistencia en este hecho, alude a uno de los problemas esenciales de la «pedagogía».

157 La distinción entre *mnēmē* «memoria» e *hypómnēsis* «recordatorio», tiene que ver con ese carácter de «interioridad»-«exterioridad», fundamental también en la pedagogía platónica.

158 *áneu didachēs* «sin didáctica», dice el texto griego. Esta didáctica sería, pues, un elemento del proceso de interiorización que constituye la pedagogía «viva», la que no presta sólo «apariciencia de sabiduría».

159 El sentido de esta referencia a Egipto y al contraste con la cultura griega lo ha analizado, en este texto, Ronna Burger, *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing*, University of Alabama Press, 1980, págs. 91-109. La oposición entre Grecia y Egipto expresa la que puede surgir entre la cultura dinámica y la «paralización» mitológica, entre la posible liberación del hombre y los celosos dioses (pág. 93).

160 Cf. Homero, *Iliada* (XXII, 126-127), *Odisea*, XIX, 162-163: «Pero, con todo, dime tu linaje y de dónde eres, pues seguro que no has nacido de una encina de antigua historia ni de una piedra». También, Hesíodo, *Teogonía* 35 (cf. M. L. West, *Hesiod, Theogony*, Oxford, 1966, págs. 167 y sigs., donde se hace referencia a otros textos de la literatura griega relacionados con esta historia).

161 En estas líneas se sintetiza una especie de teoría de la verdad. El «quién» sea el que hable, y «desde dónde» provenga su habla, modifica esa «sustancial» verdad que provenía de las encinas o de las rocas. El proceso epistemológico, frente al monolítico e ingenuo saber, cerrado en sí mismo y sin contraste con algo «fuera de él».

162 Al concluir el breve diálogo entre Theuth y Thamus, Sócrates va a comentar sus aspectos esenciales. Un análisis, pues, intrahermenéutico, como aquel que, al comienzo del libro VII de la *República*, se hace del «mito de la caverna».

163 Posiblemente, el tema egipcio lleve a Platón a esta comparación con la pintura: la *zoographía* de la escritura jeroglífica, al lado de las *grámmata* (cf. Rob. Eisler, «Plato und das ägyptische Alphabet», *Archiv für*

Geschichte der Philosophie 34 [1922], págs. 3-13).

164 También las palabras (*lógoi*) presentan ese silencioso y solemne aspecto; pero esa apariencia no está atravesada por un «pensamiento» que la sustente y articule. El lenguaje escrito, como se dirá inmediatamente, está necesitado de una ayuda «fuera de él mismo» que lo haga inteligible, o sea, que lo haga hablar. Las palabras escritas, siguiendo el mito egipcio, son, pues, silenciosas efigies, incapaces de dar razón de sí mismas. No hay letra viva. La escritura en la que Platón piensa no conserva nada de aquello que alienta en la *phoné* y cuya máxima expresión es el diálogo.

165 El texto presenta varios aspectos esenciales de la teoría del conocimiento en Platón. «Escribir en el alma del que aprende» es una metáfora que supone ya la aceptación de la escritura en ese proceso intelectual en el que el lenguaje «lleno de sentido» (*met' epistémēs*) se convierte en escritura interior, en proceso de fundamentación e intelección. Este fenómeno de «consciencia y reflexión» ayuda al lenguaje en su soledad y lo defiende de la irrupción de cualquier otro lenguaje que, sin fundamento, pretenda invadir al alma y «escribirse» en ella.

166 El lenguaje de aquel que piensa y que, al pensar, adquiere el fundamento y el sentido de lo «dicho», está «lleno de vida», y, en este caso, la escritura no es sombra, sino reflejo de la palabra.

167 Los «jardines de Adonis» constituían un rito funerario establecido por Afrodita en honor de Adonis, el hijo de Mirra. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y, en pocos días también, se marchitaban. Estos cultivos representaban la súbita muerte de Adonis. Las fiestas tenían, además, lugar en pleno estío (Teofrasto, *Historia de las plantas*, VI, 7, 3). Cf. M. Détienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, París, 1972, especialmente págs. 187-226 (hay trad. esp. de J. C. Bermejo [Madrid, 1983]).

168 Como las plantas marchitas, precipitadas en otro tiempo distinto del de su propia naturaleza, la «escritura en el agua», era también expresión de la obra inútil y sin sentido. Escribir queda, pues, como un «pasatiempo». El tiempo de la escritura, lejos ya del tiempo de la vida.

169 De todas formas, estos «jardines de las letras», servirán como siembra para hacer despertar, en la vejez, la memoria.

170 A pesar de la crítica a la escritura que subyace al diálogo entre Theuth y Thamus, Platón hace, en este pasaje, el mayor elogio a ese cauce de la escritura que, cuando tiene sentido y fundamento, deja pasar por él esa «semilla inmortal», que prolonga el tiempo humano más allá del cerco de cada naturaleza individual.

171 Orador y retórico ateniense, contemporáneo de Platón y discípulo de Pródico y Tisias. A consecuencia de la Guerra del Peloponeso se arruinó su familia —su padre era un conocido fabricante de flautas— y se dedicó a la «logografía». En la última época de su vida fundó una escuela en la que se educaron políticos y oradores famosos. Se ha discutido mucho esta referencia final a Isócrates que, por diversas razones, podría considerarse también como una ridiculización (cf. Sève, 1980, págs. 165-166).

172 Cf. T. G. Rosenmeyer, «Plato's Prayer to Pan, *Phaedrus*, 279b8-c3», *Hermes*, 90 (1962), 34-44.

173 El origen de este proverbio se atribuye a Pitágoras (Diógenes Laercio, VIII, 10). Cf. *Lisis*, 207c; *República*, 424a, 449c; *Leyes*, 739c; Aristóteles, *Ética nicomáquea*, VIII, 1159b30.

ÍNDICE

PRÓLOGO

ESTUDIO INTRODUCTORIO

Platón, el creador de las ideas

Vida

Familia y años de formación

Años de viajes y de magisterio. Fundación de la Academia

Pensamiento

El diálogo. El paso de la oralidad a la escritura

El origen del filosofar de Platón

Teoría platónica de las Ideas

¿Qué es el conocimiento? ¿Qué la ciencia?

La caverna. La soberbia metáfora

Alma y pólis

Cosmos, demiurgo y modelos. El alma

¿Por qué Platón expulsa a los poetas de la pólis? El arte

A modo de coda. La influencia de Platón

Obra

Clasificación y cronología de los diálogos platónicos

Diálogos socráticos (393-388 a.C.)

Diálogos de transición (388-385 a.C.)

Diálogos de madurez (385-370 a.C.)

Diálogos de la vejez (369-347 a.C.)

Cronología

Glosario

Bibliografía selecta

APOLOGÍA DE SÓCRATES

CRITÓN

EUTIFRÓN

ION

LISIS

CÁRMIDES

HIPIAS MENOR

HIPIAS MAYOR

LAQUES

PROTÁGORAS

GORGIAS

MENÉXENO

EUTIDEMO

MENÓN

CRÁTILO

FEDÓN

BANQUETE

FEDRO

© De la traducción y las notas de *Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Hippias Menor, Hippias Mayor y Gorgias*: Julio Calonge Ruiz. Editorial Gredos, S.A.

© De la traducción y las notas de *Ion, Lisis, Cármides y Fedro*: Emilio Lledó Íñigo. Editorial Gredos, S.A.

© De la traducción y las notas de *Laques, Protágoras y Fedón*: Carlos García Gual. Editorial Gredos, S.A.

© De la traducción y las notas de *Menéxeno*: Emilio Acosta Méndez. Editorial Gredos, S.A.

© De la traducción y las notas de *Eutidemo y Menón*: Francisco José Olivieri. Editorial Gredos, S.A.

© De la traducción y las notas de *Crátilo*: José Luis Calvo. Editorial Gredos, S.A.

© De la traducción y las notas de *Banquete*: Marcos Martínez Hernández. Editorial Gredos, S.A.

© Del prólogo: Carlos García Gual, 2011.

© Del estudio introductorio: Antonio Alegre Gorri, 2011.

© De la fotografía: Album

© De esta edición: EDITORIAL GREDOS, S.A., 2011.
López de Hoyos, 141 - 28002 Madrid.

www.editorialgredos.com

FOINSA EDIFILM · FOTOCOMPOSICIÓN

Depósito legal: M-48298-2010

ISBN: 978-84-249-1909-2

Reservados todos los derechos.
Prohibido cualquier tipo de copia.

Índice

Portada	3
PRÓLOGO	6
ESTUDIO INTRODUCTORIO	14
Platón, el creador de las ideas	16
Cronología	92
Glosario	93
Bibliografía selecta	96
APOLOGÍA DE SÓCRATES	98
CRITÓN	122
EUTIFRÓN	135
ION	152
LISIS	166
CÁRMIDES	191
HIPIAS MENOR	219
HIPIAS MAYOR	234
LAQUES	259
PROTÁGORAS	282
GORGIAS	334
MENÉXENO	412
EUTIDEMO	432
MENÓN	480
CRÁTILO	518
FEDÓN	581
BANQUETE	649
FEDRO	707
ÍNDICE	766
Página de derechos de autor	768

